Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani: premesse, confronti, conseguenze

Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien: Voraussetzungen, Vergleiche, Folgen

a cura di/hrsg. von

Claudio Donati - Helmut Flachenecker





Società editrice il Mulino
Bologna

Duncker & Humblot
Berlin

Istituto trentino di cultura

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento
Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient

Contributi/Beiträge 16

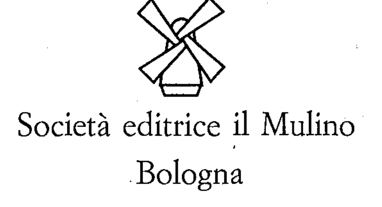
I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività
della Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani: premesse, confronti, conseguenze

Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien: Voraussetzungen, Vergleiche, Folgen

a cura di/hrsg. von

Claudio Donati - Helmut Flachenecker





Società editrice il Mulino
Bologna

Duncker & Humblot
Berlin

Centro per gli studi storici italo-germanici in Trento

Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani: premesse, confronti, conseguenze / Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien: Voraussetzungen, Vergleich, Folgen

Bressanone, 6-8 marzo 2003

Le SECOLARIZZAZIONI
nel Sacro romano impero e negli antichi stati italiani : premesse, confronti, conseguenze = Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien : Voraussetzungen, Vergleiche, Folgen / a cura di = hrsg. von Claudio Donati, Helmut Flachenecker - Bologna : Il mulino ; Berlin : Duncker & Humblot, 2005. - 337 p. ; 24 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi ; 16 = Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient. Beiträge ; 16)

Atti del convegno tenuto a Bressanone nei giorni 6-8 marzo 2003. - Nell'occh. : Istituto trentino di cultura.

ISBN 88-15-10850-5 - ISBN 3-428-11978-9

1. Secolarizzazione - Sacro romano impero - Sec.18 - Congressi - Bressanone - 2003 2. Secolarizzazione - Italia - Sec.18 - Congressi - Bressanone - 2003 I. Donati, Claudio II. Flachenecker, Helmut

322.109 43 (21.ed.) Scheda a cura della Biblioteca ITC

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

ISBN 88-15-10850-5
ISBN 3-428-11978-9

Premessa

Nei giorni 6-8 marzo 2003 si è tenuto a Bressanone, all'interno dell'Accademia Cusanus, un Convegno internazionale sul tema «Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani: premesse, confronti, conseguenze / Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien: Voraussetzungen, Vergleich, Folgen». L'iniziativa, che ha coinvolto studiosi provenienti da università e istituti di ricerca italiani, tedeschi e austriaci, è stata promossa dal Centro per gli studi italo-germanici in Trento in collaborazione con l'Archivio Provinciale di Bolzano e con l'Assessorato ai Beni Culturali della Provincia autonoma di Bolzano.

I curatori desiderano esprimere un cordiale ringraziamento al professor Giorgio Cracco, al professor Marco Bellabarba, al dottor Hans Heiss e al dottor Josef Nössing, grazie ai quali il convegno è stato progettato e finanziato e ha potuto avere uno svolgimento felice in un'atmosfera di intenso impegno scientifico.

Claudio Donati | Helmut Flachenecker

Sommario/Inhalt

Introduzione, di *Claudio Donati* p. 9

Einleitung, von *Helmut Flachenecker* 21

Der Staat bemächtigt sich mit vollem Recht des «angemaßten Eigenthums» der Kirche. Territorial- und Klostersäkularisation vom 16. bis 19. Jahrhundert, von *Harm Klueting* 25

Il Regio Economo nel ducato di Milano e nei dominî sabaudi e la questione dei benefici ecclesiastici durante l'Antico Regime, di *Giorgio Dell'Oro* 57

I poteri giudiziari dei tribunali ecclesiastici nell'Italia centro-settentrionale e la loro secolarizzazione, di *Elena Brambilla* 99

Dignità e poteri di un vescovo della Lombardia veneta a metà Settecento, di *Daniele Montanari* 113

Le diocesi venete nella seconda metà del Settecento tra secolarizzazioni e nuovi confini giurisdizionali, di *Giuseppe Del Torre* 131

Die geistlichen Staaten Südwestdeutschlands am Vorabend der Säkularisation, von *Kurt Andermann* 153

Die Säkularisationsvorgänge in fränkisch-bayerischen Hochstiften, von *Helmut Flachenecker* 171

Episcopato e governo nelle legazioni dello Stato della Chiesa alla venuta di Napoleone, di *Umberto Mazzone* 193

La Chiesa tridentina fra Sette e Ottocento: dal Sacro Romano Impero all'impero napoleonico, di *Mauro Nequirito* 221

Die Säkularisationen um 1800 und die österreichische Hocharistokratie, von *William D. Godsey, Jr.* 253

Secolarizzazione e Restaurazione: Sigismund von Hohenwart tra Venezia e Vienna, di *Antonio Trampus* p. 269

Zum Umbruch der Pfarrei im Kontext der Säkularisation, von *Erwin Gatz* 291

Ekklesiale und ekklesiologische Folgen der Säkularisation von 1802, von *Dominik Burkard* 299

Sul concetto di secolarizzazione, di *Paolo Prodi* 321

Introduzione

di *Claudio Donati*

Ci sono espressioni che, adoperate in un determinato contesto storico per definire un atto o un processo circoscritto, specifico e almeno a prima vista lontano da giudizi di valore, assumono in altri contesti un significato molto più ampio, fortemente segnato da posizioni ideologiche più o meno integraliste, e talora da ambizioni euristiche totalizzanti. È questo il caso del termine «secolarizzazione».

Oggi, quando parliamo di secolarizzazione intendiamo per lo più «indicare il processo storico con cui la società e la cultura si liberano dal controllo religioso»[1]. Ciò implica da un lato il «trasferimento di potere, attività e funzioni da istituzioni religiose – che operano in un quadro di riferimento sovrannaturale – a istituzioni orientate razionalmente ad assolvere in maniera specializzata un particolare compito» (come l'istruzione), e dall'altro lato il «cambiamento di vasta portata che si è determinato con l'indebolimento dei contenuti religiosi nelle arti, in filosofia, in letteratura e con il graduale affermarsi della scienza come prospettiva autonoma»[2]. Dalla valutazione, positiva o negativa, che si attribuisce a tale processo, discende – come si sa – uno dei più accesi dibattiti degli ultimi decenni Ad esempio, la secolarizzazione può essere ed è effettivamente considerata da influenti ambienti religiosi, politici e culturali come la manifestazione diabolica di un processo di «decristianizzazione», e più in generale di espulsione della dimensione religiosa dalla vita degli individui, che richiede «una nuova evangelizzazione», e si traduce in chiave storica con una ricorrente nostalgia per il medioevo cristiano, considerato l'espressione di una società integralmente religiosa[3]. Mentre per altri, che distinguono nettamente e mettono in opposizione fra loro religione e fede, la secolarizzazione costituirebbe «la fine di quella

[1] D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, p. 3. Sulla vicinanza, ma non identità, tra i concetti di secolarizzazione e di laicismo cfr. E. TORTAROLO, *Il laicismo*, Roma - Bari 1998, pp. 5-6.

[2] L. SCIOLLA, *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma 1997, pp. 710-717, qui p. 710.

[3] *Ibidem*, pp. 711-712.

religione connotata da una certa qual sacralità idolatrica, a vantaggio di una nuda fede, autentica e liberante, che riconosce la creaturalità profonda del mondo, ma la trascende nella speranza e nel 'dono di sé per l'altro'»[4]. E non manca chi auspica una sintesi tra la tradizione cristiana e il mondo attuale definito «epoca di secolarizzazione», attraverso un nuovo umanesimo capace di superare anticristianesimo moderno e antimodernismo cristiano[5]. Si potrebbe continuare; ma quanto detto può servire a dare un'idea della varietà e complessità di un dibattito, che divide tra loro non soltanto credenti e non credenti, cristiani e non cristiani, cattolici e protestanti, ma che ha spinto lo stesso magistero pontificio a dare risposte talvolta tormentate e articolate, per lo più nette e categoriche[6].

Quest'uso del termine secolarizzazione (in inglese *secularism*) come emancipazione della cultura e dell'istruzione dalla religione si affermò nell'Inghilterra, nella Germania e nella Francia verso la metà del XIX secolo[7], e fu poi introdotto nel linguaggio delle scienze umane, in particolare della sociologia, da Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Ernst Troeltsch. Come mai non lo adottarono i filosofi della politica e della storia del primo Ottocento, come Hegel? La risposta che ne ha dato un noto studioso di questi temi, Hermann Lübbe, mi pare degna di essere riportata: Hegel e gli hegeliani non impiegarono tale espressione «perché nel significato che aveva allora non poteva servire a questo scopo. Il concetto di secolarizzazione a quell'epoca stava già ad indicare una spoliazione, voluta per ragioni politiche da un lato, oggetto di protesta dall'altro, e ciò lo rendeva poco adatto a indicare il processo storico descritto dagli hege-

[4] F. Bolgiani, *Il problema 'secolarizzazione' fra storia 'intellettuale' e storia 'sociale'*, prefazione a O. Chadwick, *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'ottocento*, Torino 1989, pp. 5-11, qui p. 5.

[5] L. Lombardi Vallauri - G. Dilcher, *Presentazione*, in L. Lombardi Vallauri - G. Dilcher (edd), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, 2 voll., Baden-Baden - Milano 1981, I, pp. V-VII.

[6] Sulle prese di posizione dei papi Pio XII, Paolo VI, Giovanni Paolo II e del cardinale Joseph Ratzinger (ora papa Benedetto XVI) cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica*, cit., pp. 4-10.

[7] Una testimonianza della diffusione del termine anche in Italia è offerta, naturalmente in chiave polemica, da Niccolò Tommaseo: «Ora parlasi di *Secolarizzare la scuola, la scienza*; e taluni intendono non solamente permettere e fare che i secolari, cioè non sacerdoti insegnino e professino, ma impedire che i sacerdoti professino e insegnino, o opporre loro di quelle difficoltà illiberali e pedantesche le quali fecero più ridevole che terribile l'imperator Giuliano» (N. Tommaseo - B. Bellini, *Dizionario della lingua italiana*, Torino - Napoli - Roma 1872, IV, p. 748).

liani, che è l'attuazione della ragione filosofica e politica»[8]. In altri termini, nel primo Ottocento e soprattutto in Germania, secolarizzazione aveva un significato legato a situazioni attuali e specifiche, e dunque la parola mal si adattava ad essere trasferita sul terreno dell'indagine filosofica. E tuttavia se a Hegel l'idea di secolarizzazione richiamava immediatamente il *Reichsdeputations-Hauptschluß* di Ratisbona del 25 febbraio 1803, in base al quale erano stati appunto oggetto di secolarizzazione (*Säkularisierung*) 112 ceti imperiali (*Reichsstände*) tra cui 25 principati vescovili con i rispettivi capitoli[9], sarebbe improprio estendere alle epoche precedenti questa identificazione della secolarizzazione con l'esproprio di beni e diritti temporali di enti ecclesiastici. Le vicende della parola «secolarizzazione», così come quelle di «secolo» e di «secolare» da cui deriva, meritano di essere brevemente richiamate, anche se si tratta di nozioni molto note agli studiosi di semantica storica: potremo così cogliere le radici di una complessità, che costituisce per noi tutti un retaggio refrattario a ogni troppo facile e appagante schematismo interpretativo.

Per i latini dell'età classica *saeculum* aveva una connotazione puramente temporale, e indicava una generazione umana, un'epoca determinata (ad esempio, quella corrispondente al governo di un imperatore: ne ritroviamo l'eco nel voltairiano *siècle de Louis XIV*), oppure un lungo spazio di tempo. In rapporto a quest'ultimo significato, l'aggettivo *saecularis* servì a qualificare certe manifestazioni che si celebravano ogni cento anni, come i *ludi saeculares*[10]. Ma se esaminiamo i testi di Padri della Chiesa come Gerolamo o Tertulliano, notiamo un rilevante mutamento di tono: *saeculum* e *saecularis* assumono in questi autori una connotazione negativa, perché indicano la vita mondana dei pagani contrapposta alla purezza della vita cristiana, e in particolare monastica. Nell'accezione giuridica medievale (e del resto già in una costituzione giustinianea) questa contrapposizione permane, anche se per lo più spogliata di espliciti toni di condanna; inoltre *saecularisatio* comincia a indicare la procedura attraverso la quale è offerta a un membro della comunità monastica obbediente a una regola, cioè a un *regularis*, la possibilità di ritorno al *saeculum*, il che può significare tanto la riduzione allo stato laicale (*laicus*, *secolare*, *homme de siècle*), quanto la trasformazione

[8] H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna 1970 (ed. orig. Freiburg i.Br. - München 1965), p. 32.

[9] Il testo del *RDH* è pubblicato in K. ZEUMER, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen 1913², pp. 509 ss.

[10] E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, Bologna 1965 (ed. orig. 1864-1926), IV, pp. 188-189.

del monaco in un ecclesiastico vivente nel mondo e chiamato perciò chierico secolare. Questa duplice accezione del termine caratterizzò in modo profondo il linguaggio e le pratiche politico-sociali dell'età medievale e moderna: così «placitum saeculare» era un giudizio in cui la giustizia era amministrata da uomini «nullo clericali ordine insignitis», e «braccio secolare» «il potere civile come esecutore delle sentenze e dei provvedimenti emanati dall'autorità ecclesiastica»; ma al tempo stesso «saeculari» erano quegli uomini religiosi «qui nulli monachichae regulae inserviunt». Oltre che a persone, il termine «saecularisatio» poteva essere applicato anche a beni materiali: in tal senso, esso indicava sia il trasferimento di possessi e diritti di un'abbazia o di un monastero a un ente ecclesiastico secolare (ad esempio, il capitolo di una cattedrale), sia la decisione da parte di un'autorità laica o religiosa di destinare determinate risorse di pertinenza ecclesiastica a fini utili alla vita dei cristiani (ad esempio, la fondazione di un'università)[11]. Il termine non fu invece usato nei secoli del medioevo nell'ambito dei conflitti tra Chiesa e principi laici sul terreno giurisdizionale, su quello fiscale, su quello beneficiario; né venne adottato dai movimenti di riforma che tra XIV e XVI secolo contrapponevano la purezza e la povertà della Chiesa primitiva alle pretese politiche e alla smisurata ricchezza della curia pontificia.

Con la Riforma protestante entriamo in una fase nuova, di cui non possiamo sottovalutare l'importanza, anche se da un punto di vista semantico non ci furono mutamenti evidenti. Infatti lo *ius reformandi* sancito dalla pace religiosa di Augusta del 1555, grazie al quale era riconosciuto legittimo l'esproprio di beni già appartenuti alla Chiesa cattolica da parte di principi territoriali e di libere città dell'Impero, non fu definito propriamente *Säkularisierung*, anche se è possibile sostenere che il controllo esercitato da principi e città protestanti sulla beneficenza e sulla previdenza sociale rappresentò un precedente della secolarizzazione dei beni («ein Vorgang der Vermögenssäkularisation»)[12]. In realtà, è difficile negare che il Cinquecento e il primo Seicento sia stato caratterizzato nell'Europa protestante, ma anche nella Francia delle guerre di religione, da un passaggio quantitativamente imponente e qualitativamente significativo di beni e di diritti ecclesiastici nelle mani di principi laici, passaggio che rappresentò

[11] C. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Bologna 1981 (ed. orig. 1886), tomo VII, p. 264; F. ARNALDI - P. SMIRAGLIA, *Latinitatis italicae medii aevi lexicon (saec. V. ex. - saec. XI in.)*, Firenze 2001, p. 694; S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino 1962, II, p. 344.

[12] H. KLUETING, *Das konfessionelle Zeitalter 1525-1648*, Stuttgart 1989, pp. 146-148.

un momento e un fattore cruciale nella costruzione dello Stato moderno[13]. È vero, d'altra parte, come scrisse Johann Gottfried von Meiern nel suo commento agli *Acta Pacis Westphalicae Publica* pubblicato nel 1734[14], che il termine «secolarizzare» (nella forma francese *séculariser*) venne usato per la prima volta l'8 maggio 1646 a Münster dall'inviato del re di Francia, il duca de Longueville, nell'ambito delle trattative per la pace di Westfalia, per indicare l'incameramento da parte di un principe laico protestante (l'elettore del Brandeburgo) di territori ecclesiastici, parte protestanti e parte cattolici, a indennizzo di altri territori ceduti alla Svezia. Questo episodio, enfatizzato anche in molti lessici recenti[15], ci induce tuttavia a diffidare di una storia dei concetti che indulga troppo all'autoreferenzialità. Infatti, se è possibile concedere, anche se con qualche prudenza, che prima della pace di Westfalia non si parlasse di secolarizzazioni nel senso dato al termine dall'inviato francese, la mancanza di un nome specifico e onnicomprensivo per indicare la cosa non può spingerci a concludere che la cosa non esistesse fino a che l'inviato francese a Münster non se ne uscisse con il suo *séculariser*.

Quel che ci pare a ogni modo inconfutabile è il fatto che già alla fine del XVII e poi per tutto il corso del XVIII secolo il nuovo significato politico-giurisdizionalistico di secolarizzazione emerso con la Riforma e sancito nei trattati di Westfalia finì progressivamente per affiancarsi e prevalere rispetto a quello canonistico[16]. Tra i tanti esempi che si potrebbero addurre, ci limiteremo a ricordare Christian Thomasius, che nella sua dissertazione *De bonorum saecularisatorum natura* del 1707 attribuì allo Stato, come

[13] Gli storici delle idee e delle pratiche politiche non mettono in discussione tale processo, ma sono in disaccordo sul modo di interpretarlo: fu una secolarizzazione, o piuttosto una confessionalizzazione degli Stati? Cfr. la messa a punto di M. STOLLEIS, *'Confessionalizzazione' o 'secolarizzazione' agli albori dello stato moderno?*, in M. STOLLEIS, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, Bologna 1998 (ed. orig. Frankfurt a.M. 1990), pp. 271-296.

[14] Meiern scrisse che «dazumal das Wort: Secularisieren, als ein vorhin unbekannter Terminus, zum ersten von den Franzosen gebraucht worden sei». Cfr. l'accurata ricostruzione di H.-W. STRÄTZ in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, Stuttgart 1984, V, pp. 789-829, in particolare pp. 792-801.

[15] Come, ad esempio, il *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.Br. 1964, IX, coll. 249-253, in particolare col. 249; H. LÜBBE, *La secolarizzazione*, cit., p. 19; A.J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1986^2, pp. 33 ss.; *Enciclopedia delle scienze sociali*, cit., p. 711.

[16] La dottrina canonistica fino al Settecento non usò infatti il termine di *saecularisatio*, bensì quello di *profanatio*, per indicare l'esproprio di beni ecclesiastici da parte di persone laiche. *Enciclopedia delle scienze sociali*, cit., p. 797 e nota 51. Per l'uso in italiano di *secolarizzazione* cfr. S. BATTAGLIA, *Grande Dizionario*, cit., Torino 1996, XVIII, pp. 410-411.

regola universalmente valida, il diritto di disporre dei beni ecclesiastici[17]: in tal modo «la secolarizzazione non era più un incidente, un intervento eccezionale, ma il ripristino dell'ordine 'naturale' delle cose»[18].

Sotto questo profilo risulta di grande interesse la voce *Sécularisation* nel tomo XIV della *Encyclopédie*, pubblicato nel 1765. Tale voce era nettamente divisa in due parti, una grammaticale e giuridica, l'altra connessa alla storia politica moderna. Nella prima, concisamente, si ricordava che «sécularisation est l'action de rendre séculier un religieux, un bénéfice ou lieu qui étoit régulier » e si descriveva la procedura canonica per pervenire a tale risultato. La seconda parte, più ampia e articolata, costituiva un piccolo saggio storico:

«dans les tems que les dogmes de Luther et des reformateurs eurent été adoptés par un grand nombre de princes d'Allemagne, un de leurs premiers soins fut de s'emparer des biens des évêques, des abbés et des moines, qui étaient situés dans leurs états. L'empereur Charles-Quint n'ayant pu venir a bout de réduire les Protestants, ni de faire restituer à l'Eglise les biens qu'en avoient été démembrés : lassè d'avoir fait une guerre longue et sans succès, il convint que chacun des princes protestants demeureroit en possession des terres ecclésiastiques doit il s'étoit emparé, et que ces biens seroient *sécularisés*, c'est-à-dire ôtés au gens d'église. L'Allemagne ayant été déchirée par une guerre de 30 ans sous les regnes de Ferdinand II. et des ses successeurs, on fut encore obligé de recourir à des *sécularisations*, pour satisfaire les partes belligérantes ; en conséquence par le traité de Westphalie qui rendit la paix à l'Allemagne, on *sécularisa* un grand nombre d'évêchés et d'abbayes en faveur des plusieurs princes protestants, qui ont continué à jouir de ces biens jusqu'à ce jour, malgré les protestations des papes qui ne vouloient point donner les mains à des pareils arrengemens. Les immenses revenus que possèdent un grand nombre d'évêchés et d'abbayes d'Allemagne, fourniroient une manière facile de terminer les disputes sanglantes qui déchirent souvent les princes et les états séculiers dont le corps germanique est composé. Il seroit à désirer que l'ont eût recours à la sécularisation pour tirer des mains des ecclésiastiques des biens que l'ignorance et la superstition on fait autrefois prodiguer à des hommes, que la puissance et la grandeur temporelles détournent des fonctions du ministere sacré, auxquels ils se doivent tout entiers»[19].

Con notevole sensibilità storica, l'estensore della voce dell'*Encyclopédie* faceva dunque risalire le secolarizzazioni all'età di Lutero e di Carlo V, e registrava l'accelerazione del fenomeno con la fine della guerra dei Trent'anni;

[17] C. THOMASIUS, *Dissertatio inauguralis juridica, de bonorum secularisatorum natura*, Halae Magdeburgicae, J.C. Grunert, 1748.

[18] A.J. NIJK, *Secolarizzazione*, cit., p. 36. Cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 15), Bologna 1992, p. 456: «Il processo di secolarizzazione sembra trovare la sua maturazione in Christian Thomasius».

[19] Cito da *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers ... Seconde édition*, [Lucques] 1770, tomo XIV, pp. 751-752.

in ogni caso, al centro della ricostruzione erano i territori del Sacro Romano Impero. Ma nell'ultima frase compariva un tema diverso, non più storico ma potremmo dire etico-religioso: privare gli ecclesiastici del loro potere temporale e delle loro ricchezze era un programma auspicabile, perché ciò li avrebbe ricondotti alle genuine funzioni sacre e spirituali cui erano destinati, ed era un programma che poteva essere esteso, al di là dei confini della Germania, a tutto il mondo cattolico.

In questo senso, il processo di secolarizzazione assumeva nei territori cattolici del Settecento connotati complessi, non riconducibili esclusivamente alla volontà da parte dei governi di circoscrivere e deprimere il potere economico, giurisdizionale e culturale esercitato dagli ecclesiastici. Si intrecciavano, infatti, in un connubio non facile da districare, e che del resto sarebbe forse inopportuno voler districare a tutti i costi, orientamenti politici e culturali di diversa origine e natura: il riformismo cattolico che guardava alle ultime opere pubblicate da Ludovico Antonio Muratori, come la *Regolata divozion de' Cristiani* e il trattato *Della pubblica felicità oggetto de' buoni prìncipi*; il giansenismo inteso soprattutto come rigorismo etico e ritorno alla purezza della Chiesa dei primi secoli; il febronianismo, che riprendeva e attualizzava antiche tesi conciliaristiche; il regalismo messo in pratica da sovrani illuminati come Carlo III e Giuseppe II e dai loro ministri; le suggestioni provenienti dalla lettura e dalla meditazione di opere come le *Lettres persanes*, l'*Esprit des lois*, le *Lettres anglais*, l'*Essai sur les moeurs*; la riscoperta di scrittori politici italiani dei secoli precedenti, come Niccolò Machiavelli e Paolo Sarpi, che avevano denunciato il prepotere del papato in Italia. Ai nostri occhi possono apparire evidenti gli equivoci e le contraddizioni che stavano alla base dell'incontro tra orientamenti tanto diversi; ma in una determinata fase storica, che toccò il suo culmine intorno agli anni Sessanta del secolo ed ebbe negli Stati italiani uno dei terreni di sperimentazione più importanti, questa galassia di idee e di progetti disparati trovò un punto di incontro e di sintesi nella comune volontà di intervenire sulle strutture ecclesiastiche per riformarle in nome sia del pubblico bene sia della purezza della religione. Non va poi trascurato, per quanto riguarda l'Italia, un altro fattore importante: a partire dalla fine del Seicento, e per tutto il secolo seguente, il ruolo e l'importanza degli episcopati conobbe un'importanza crescente. Era un processo diverso da quello verificatosi nell'età post-tridentina, sia perché ora era evidente l'influenza di modelli oltremontani, come la chiesa gallicana in Francia e l'universo dei principati ecclesiastici della *Reichskirche*, sia perché la volontà degli episcopati di estendere la propria *iurisdictio* nel territorio diocesano coincideva con le tendenze politiche degli Stati ad accentrare e semplificare le strutture

amministrative. In questo senso, l'episcopalismo che caratterizzò la Chiesa italiana del Settecento si incontrò con la politica giurisdizionalistica dei governi: si pensi alla temporanea convergenza tra il granduca di Toscana Pietro Leopoldo d'Asburgo-Lorena e il vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci. Ma al di là di questo caso notissimo, per gran parte dell'Italia del Settecento potremmo legittimamente usare il termine secolarizzazione anche per indicare un ribaltamento di ruoli tra clero secolare e clero regolare. Nell'istruzione, nella predicazione, nella confessione, nell'assistenza, e soprattutto nella percezione dei fedeli, monaci e frati perdettero gran parte della loro posizione di primato a favore del prete, e in particolare del parroco, rappresentante periferico del vescovo *pastor bonus*, ma anche portavoce del sovrano di cui leggeva in chiesa avvisi e ordinanze[20]. Così non dobbiamo stupirci se nel biennio 1796-1797, allorché le truppe francesi al comando del generale Bonaparte occuparono i territori dell'Italia padana, gli ordinari diocesani nella loro stragrande maggioranza scelsero di collaborare, invitando il popolo dei fedeli ad accettare pacificamente il mutamento di regime perché i nuovi governanti si erano impegnati a non alterare «il sacro deposito della fede e le pratiche venerande e i sacri esercizi della nostra santissima religione»[21]. È innegabile che le vicende successive avrebbero messo a dura prova gli sforzi compiuti da alcuni uomini di Chiesa per trovare un accordo tra cattolicesimo e rivoluzione; ma è altrettanto vero che la politica secolarizzatrice che caratterizzò il regime napoleonico anche in Italia (nel duplice senso di esproprio e vendita di beni ecclesiastici, e di laicizzazione della politica, della cultura e delle pratiche sociali) non ebbe quel significato di frattura inaudita e strepitosa, che rappresentò per i governanti e i sudditi del Sacro Romano Impero il *Reichsdeputations-Hauptschluß* del 1803.

I saggi degli studiosi italiani pubblicati nel presente volume affrontano, da punti di vista diversi, il tema della secolarizzazione, con particolare attenzione all'area padana-alpina.

Giorgio Dell'Oro tratta in un'ottica comparata della questione dei benefici ecclesiastici e degli organi regi preposti al loro controllo nello Stato di Milano

[20] Per una più approfondita trattazione di questi temi, e per i relativi rimandi bibliografici, si possono vedere i saggi che ho raccolto nel volume *Nobili e chierici in Italia tra Seicento e Settecento. Studi e ricerche storiche*, Milano 2002, pp. 129-265.

[21] La citazione è tratta da una pastorale del patriarca di Venezia Federico Maria Giovanelli. Cfr. D. MENOZZI, *Le chiese italiane e la rivoluzione: il caso di Bologna*, in D. MENOZZI (ed), *La Chiesa italiana e la rivoluzione*, Bologna 1990, pp. 121-179, qui p. 126.

e nel Piemonte sabaudo, con particolare attenzione al periodo compreso tra la prima metà del XVII e la prima metà del XVIII secolo. A Milano l'Economato Regio, sviluppatosi gradatamente tra XIV e XVI secolo, fu al centro nel periodo post-tridentino, in particolare tra 1560 e 1640, di un aspro conflitto tra la Santa Sede e le magistrature milanesi legate alla monarchia spagnola. Nel periodo di dominazione austriaca nel Settecento quello dell'Economo divenne sempre più un ufficio regio, svincolato da ogni controllo pontificio. Nel vicino Piemonte sabaudo il processo di controllo dei benefici fu meno lineare, ma subì un'accelerazione nella prima metà del Settecento: così, nel 1727 venne istituito, sul modello lombardo e toscano, un Economato Regio, le cui competenze tra 1738 e 1750 vennero estese a tutte le province del regno, comprese quelle di nuovo acquisto.

Elena Brambilla si occupa della secolarizzazione della giustizia nell'Italia centro-settentrionale, soffermandosi preliminarmente sulle dimensioni e sulle competenze dei tribunali ecclesiastici inquisitoriali e vescovili dalla metà del XVI secolo in poi. La prima a essere attaccata nella seconda metà del Settecento dalle misure riformatrici dei governi fu la rete degli inquisitori, giudici extra-nazionali ed extra-territoriali dipendenti direttamente dal Sant'Uffizio romano: nel 1769 Kaunitz ordinò la distruzione delle carceri nei conventi della Lombardia austriaca, misura che colpiva indirettamente gli inquisitori; la definitiva chiusura dei tribunali inquisitoriali si ebbe in Toscana nel 1781-1782, a Milano nel 1782, a Modena nel 1784. Diversa fu la sorte dei tribunali vescovili, le cui competenze vennero circoscritte, ma non abolite dai sovrani austriaci; cosicché solo con la promulgazione nel 1804 del codice civile francese (*Code Napoléon*), che comportò l'abrogazione del diritto romano-canonico, i tribunali vescovili cessarono di costituire parte integrante del sistema giudiziario statale.

Il saggio dedicato da Daniele Montanari al patrizio veneto, cardinale e vescovo di Brescia, Angelo Maria Querini apre uno squarcio su una realtà non molto considerata, cioè su quei vescovi italiani che a metà Settecento aspiravano al ruolo di principi della Chiesa, guardando con favore al modello della *Reichskirche*. Anche se si trattava di sogni velleitari, tuttavia simili aspirazioni non mancarono di produrre, nel caso del Querini, esiti significativi sul piano della edilizia sacra così come su quello dell'organizzazione culturale.

Con il saggio di Giuseppe Del Torre ritorniamo al tema delle conseguenze della politica di riforme dei governi sulle strutture ecclesiastiche. In questo caso al centro dell'analisi è la Repubblica di Venezia, dove la Deputazione *ad pias causas* creata nel 1766 procedette alla soppressione di monasteri

e conventi, all'introduzione di misure fiscali a danno delle proprietà dei chierici, all'abolizione della censura ecclesiastica, al varo di una riforma scolastica finanziata in parte con i proventi delle vendite dei beni della Chiesa. In questo quadro di *revival* giurisdizionalistico Del Torre si occupa in particolare di due vicende: la secolarizzazione della giurisdizione temporale del vescovo di Ceneda tra 1768 e 1771, spia del mutare in quegli anni dell'atteggiamento dei governi e dell'opinione pubblica nei confronti di Roma; e la sistemazione dei confini diocesani in conformità alla fissazione dei confini politici tra repubblica veneta e monarchia austriaca, un processo che si protrasse dai primi anni Cinquanta agli anni Ottanta del Settecento, suscitando innumerevoli problemi di non facile risoluzione, che coinvolsero direttamente le popolazioni di frontiera.

Umberto Mazzone ci porta nella Bologna occupata dalle armate francesi nel giugno 1796 e ci mostra come la prima conseguenza di questi eventi fu l'abolizione della carica di cardinale legato, che impersonava il dominio temporale pontificio sulla città e la provincia, mentre l'arcivescovo e il Senato (organo del patriziato urbano) furono coinvolti nel nuovo regime costituzionale democratico e repubblicano. Mazzone sottolinea come l'attitudine dell'arcivescovo Gioanetti e di altri presuli degli ex Stati pontifici fu quella di accogliere e sostenere con lealismo i nuovi ordinamenti, a patto che alle istituzioni della Chiesa cattolica fosse assicurata una condizione privilegiata sul piano della dottrina e della pratica religiosa. Un tale punto di vista fu considerato con attenzione da Napoleone Bonaparte, che nella concordia tra ordinamenti democratici e cattolicesimo vedeva una chiave fondamentale per il controllo di quei territori italiani che per secoli erano stati soggetti al duplice potere spirituale e temporale del sovrano pontefice romano.

I successivi contributi di Mauro Nequirito e di Antonio Trampus ampliano il quadro geografico e cronologico della secolarizzazione. Nequirito ricostruisce, a partire dai tempi dell'ultimo principe vescovo Pietro Vigilio di Thun, le vicende dello Stato ecclesiastico trentino, che attraverso quella sorta di secolarizzazione anticipata che fu il sequestro del principato da parte dell'imperatore Francesco II dopo la prima occupazione francese del 1796, fu inglobato prima nella provincia austriaca del Tirolo, poi nel regno di Baviera, infine nel napoleonico Regno d'Italia (1810-1812). Nel suo contributo Nequirito affronta in particolare il tema dell'atteggiamento del clero trentino di fronte a questi sommovimenti politico-costituzionali, un atteggiamento oscillante tra conservazione e innovazione. Ritroviamo questo tema, considerato in una diversa prospettiva di ricerca, nel saggio di Trampus, il quale, attraverso la biografia di Sigismund von Hohenwart,

gesuita dal 1759, precettore a Firenze dei figli di Pietro Leopoldo dal 1777 al 1788, vescovo di Trieste e poi di St. Pölten, infine arcivescovo di Vienna dal 1803 alla morte nel 1820, si propone di ricostruire il percorso di un'intera generazione di ecclesiastici austriaci che, passati attraverso l'esperienza delle riforme e dei lumi, approdarono all'età della Restaurazione con un bagaglio culturale che continuava a privilegiare i rapporti della Chiesa austriaca con la corte di Vienna in una sorta di nuovo giuseppinismo depurato di ogni traccia di illuminismo radicale.

Infine, il contributo di Paolo Prodi si pone su un terreno metodologicamente diverso rispetto a quelli che lo precedono. Prendendo le mosse sia dalla tesi weberiana della *Entzauberung* (che in italiano traduciamo disincantamento), sia dal dibattito attuale sulle origini cristiane dell'Europa, lo storico bolognese ripercorre con un'ottica di lungo periodo il cammino della Chiesa come istituzione storica tipica dell'Occidente, e si chiede, al termine della sua riflessione, se il dualismo e la separazione tra il potere politico e il sacro, frutto di questa storia complessa e faticosa, potrà riproporsi in veste rinnovata come fondamento condiviso della nuova Europa.



Einleitung

von *Helmut Flachenecker*

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Säkularisierungs- und Mediatisierungsvorgängen zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte in den letzten Jahren Hochkonjunktur[1]. Anlässe boten die 200jährige Wiederkehr der Jahre 1802/03, wo in den meisten, beileibe nicht in allen, kleineren bis mittleren weltlichen wie geistlichen Staaten des Alten Reiches einschneidende Zäsuren einsetzten, an deren Ende in vielen Fällen das Ende der eigenen Staatlichkeit stand. Damit fand eine Sonderentwicklung im Alten Reich ihren Abschluß, daß nämlich Bischöfe und Äbte, aber auch Äbtissinnen, neben ihrer geistlichen auch eine weltliche Herrschaft beanspruchen konnten. Die Diözese stand neben dem Hochstift, beide Bereiche waren höchst unterschiedlich begrenzt, sie existierten jedoch über Jahrhunderte in der Mitte Europas. Das Ende dieser einzigartigen Doppelkonstruktion wurde zunächst als Verlustgeschichte angesehen, als Sieg eines säkularen Staatsverständnisses über eine letztlich in Gott verankerte und bewährte Herrschaftsordnung. Die Ideologie von den sich überlebten geistlichen Staaten habe zu einer brutalen Vermögenssäkularisierung geführt, die 'natürlich' zu einem Verlustgeschäft habe führen müssen. Ein unrechtmäßiger Kulturbruch sei diese Enteignung gewesen, der durch den gleichzeitigen Verlust von Schul- und Universitätsszentren den Katholiken einen lange Zeit vorherrschenden Bildungsnachteil beschert habe. Die klösterliche Grundherrschaft in Bayern, die ca. 28% aller Bauernhöfe des Landes betraf, ging zugleich nahtlos in staatlichen Besitz über.

Die Begriffsgeschichte von Säkularisation, von ihren kanonistischen Wurzeln bis zur berühmt gewordenen Aussage eines französischen Gesandten

[1] Eine kleine Auswahl der neuesten Veröffentlichungen: A. SCHMID (Hrsg.), *Die Säkularisation in Bayern 1803. Kulturbruch oder Modernisierung?* (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte. Beihefte, 23), München 2003; *Alte Klöster – neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten*, hrsg. von V. HIMMELEIN (Bd. 1: Katalog) und H.U. RUDOLF (Bd. 2), Sigmaringen 2003; H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit* (Schriften der Historischen Kommission für Westfalen, 19), Münster 2005; R. DECOT (Hrsg.), *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche Theologie Kultur Staat*, Mainz 2005.

1646, wurde ausführlich gewürdigt und braucht hier nicht mehr nacherzählt werden[2]. Dazu gehören ebenfalls die wissenschaftlichen Termini «Herrschafts-» und «Vermögensäkularisation» mit ihren Bedeutungsinhalten[3]. Auch ist die Säkularisation von dem Prozeß der Säkularisierung, also einer zunehmenden Verweltlichung der gesamten Kultur, zu unterscheiden.

Zunehmend werden heute die positiven Auswirkungen der Säkularisierungsvorgänge gesehen. Für die Kirche bedeuteten sie eine durch die Reduktion der Aufgaben bedingte geistlich-geistige Erneuerung, für den Staat die Beseitigung alter landständischer Sonderherrschaftsträger. Sieger blieb der «bürokratische Monopolstaat»[4]. Ob die Säkularisation ein unvermeidliches Schicksal darstellte, kann so nicht beantwortet werden. Die napoleonischen Kriege bildeten den letztlich entscheidenden Ansatz für die Transformation. Auffällig bleibt freilich, daß bereits im 18. Jahrhundert eine Reihe von Säkularisierungsvorgängen, auch in katholischen Staaten, beobachtet werden können: von der Auflösung des Jesuitenordens 1773 über die josephinischen Klosteraufhebungen in den 1780er Jahren bis zur französischen Revolution. Geschichtsbewußten Zeitgenossen dürften entsprechende Besitzsäkularisierungen bzw. Sequestrationen im Laufe der Reformation im 16. Jahrhundert bekannt gewesen sein. Bereits zu diesem Zeitpunkt sollte der, der katholischen Seite verlustig gegangene Kirchenbesitz, der niemals als Privat-, eher als Kooperationseigentum mit entsprechenden Nutzungsrechten angesehen wurde, seiner ursprünglichen Bestimmung für soziale Zwecke wie Bildungsziele verwendet werden[5]. Während die Verlierer von unrechtmäßiger Profanierung sprachen, war es für die Gewinner ein notwendiger Akt der Erneuerung. Auffälliger- aber nicht überraschenderweise hat das Papsttum der deutschen Kirche mit ihren national-episkopalistischen Strömungen in den Umbruchzeiten nicht geholfen[6].

[2] H.-W. Strätz - H. Zabel, Art. *Säkularisation, Säkularisierung*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, Bd. 5, 1984, S. 789-829; U. Ruh, *Der Begriff Säkularisation und seine Geschichte*, in R. Decot (Hrsg.), *Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs*, Mainz, 2002, S. 1-11.

[3] W. Müller, *Herrschaftssäkularisation und Vermögenssäkularisation. Zwei Forschungsbegriffe auf dem Prüfstand*, in R. Decot, *Säkularisation der Reichskirche 1803*, S. 93-107.

[4] W. Müller, *Herrschaftssäkularisation und Vermögenssäkularisation*, S. 105.

[5] Vgl. auch den Beitrag von H. Klueting in diesem Band. Siehe auch I. Crusius (Hrsg.), *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert*, Göttingen 1996.

[6] Vgl. K. Hausberger, Von der Reichskirche zur «Papstkirche»? Die kirchlich-religiösen Folgen der Säkularisation, in A. Schmid (Hrsg.), *Säkularisation in Bayern*, S. 272-298.

Dieses in groben Zügen skizzierte Bild der Säkularisation hat seinen Sitz überwiegend in den Regionen nördlich der Alpen bzw. östlich des Rheins. Von daher erschien es mehr als reizvoll, die oberdeutsche Entwicklung[7] – eine Darstellung der gesamten Säkularisationsvorgänge wäre nicht machbar gewesen – mit jenen in Österreich[8] und jenen in der Lombardei, in Venezien bzw. in der Toskana in Kontrast zu setzen. Damit sollten auch zwei Wissenschaftstraditionen, die italienische wie die deutsche, in Beziehung gesetzt und zu einem wissenschaftlichen Diskurs angeregt werden. Allein, das zeigten die Diskussionen in Brixen in frappanter Art, der Vergleich des Amtsverständnisses eines Bischofs etwa im Hinterland Venedigs mit seinen mainzischen oder würzburgischen Kollegen ließen große Unterschiede sichtbar werden. Während letztere Polizeimandate als weltliche Herren erlassen konnten, war bei ersteren die bischöfliche Gerichtsbarkeit mit einem eigenen 'Justizapparat' wesentlich ausgeprägter. Die Bistümer nördlich wie südlich der Alpen unterschieden sich zudem in ihrer Finanz- und Wirtschaftskraft, aber auch in der jeweiligen Bedeutung und persönlichen Zusammensetzung der Domkapitel. In den italienischen Regionen wurde das Papsttum überdies viel stärker als weltlicher Herrschaftsfaktor wahrgenommen, der auch erheblich größeren Einfluß auf die Auswahl der Bischöfe nahm. So kann hier Säkularisation zugespitzt als Aufstand gegen einen (angeblich oder tatsächlichen) römischen Despotismus interpretiert werden. Während in Süddeutschland die Bischöfe den Aufbau des Elementarschulwesens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entscheidend förderten, machte dies im Süden, etwa in Venezien, der weltliche Staat und zwar unter Zuhilfenahme von Einnahmen aus kirchlichen Gütern. Teilweise (etwa im Bistum Brescia) sind viele Priester bereits als Lehrer an einer 'staatlichen' Schule tätig.

Ein weiterer signifikanter Unterschied lag in der Sozialstruktur der Inhaber der Kirchenämter und -pfründen. Im Norden dominierte die Adelskirche, mit der Säkularisation verschwanden mehrere Hundert Stellen für Adelige. Daher war die Hoffnung groß, daß mit dem teilweisen Ausgreifen der habsburgischen Herrschaft auf Süddeutschland im Zuge einer restaurativen Phase Adelsstifte wieder errichtet werden würden. Allerdings waren die Adeligen von keiner Besitzenteignung betroffen. In Österreich bot zudem der Offiziersdienst Ersatz für entgangene Kirchenpfründen. Die dortigen adeligen Damenstifte erlebten im 19. Jahrhundert sogar eine Blütezeit.

[7] Für Südwestdeutschland vgl. den Beitrag von K. ANDERMANN, für Franken und Bayern jenen von H. FLACHENECKER in diesem Band.

[8] Vgl. den Beitrag von W.D. GODSEY in diesem Band.

Zudem waren, bedingt vor allem, aber nicht nur, durch die habsburgische Herrschaft, Säkularisierungsvorgänge im nördlichen Italien zeitlich gesehen früher als nördlich der Salurner Klause bzw. des Brenners. Eine Phasenverschiebung der Ereignisse ist evident. Mit der Transferierung des Kaiserbruders Ferdinand von Toskana nach Süddeutschland, näherhin nach Berchtesgaden, Eichstätt und dann nach Würzburg wurden die energischen bayerischen Säkularisierungsanstrengungen, die laut § 35 des *Reichsdeputationshauptschluß* auch die eigenen Landklöster betrafen, abgemildert bzw. verzögert. Die toskanische Herrschaft dauerte in Würzburg gar bis 1814, so daß, bedingt durch diese politisch motivierte Transferierung, 'italienisch-österreichische' Einflüsse auf Süddeutschland, wenn auch nicht *in toto*, zu beobachten sind. Dennoch blieb der Kontinuitätsbruch markant, aus einem weitgehend katholisch dominiertem Reich wurde ein protestantisch geführter deutscher Staatenbund. Am Ende stand in Süddeutschland nicht nur ein neues Staatensystem, sondern auch eine umfassende Neuorganisation der kirchlichen Strukturen, von den Pfarreien bis zu den Bistumsgrenzen. Die ekklesiologischen Folgen waren, was eine Resakralisierung bzw. Theologisierung betraf, aus geistlicher Sicht eher als positiv einzustufen[9]. Dies galt auch für die Pfarreien, die durch die Auflösung der Klöster und der Einschränkung bzw. Abschaffung der adeligen Patronatsrechte ebenfalls gewonnen haben[10].

Die Beiträge des vorliegenden Bandes wollen Grenzen öffnen, den Blick für scheinbar gleiche, bei näherem Hinsehen jedoch grundsätzlich verschiedene Vorgänge in zwei Großregionen Mitteleuropas schärfen, um somit Impulse von außen für die, besonders in Deutschland heftige Diskussion über die Bewertung der Ereignisse 1802/03 zu geben.

[9] Vgl. den Beitrag von D. Burkard in diesem Band.

[10] Vgl. den Beitrag von E. Gatz in diesem Band.

Der Staat bemächtigt sich mit vollem Recht des «angemaßten Eigenthums» der Kirche

Territorial- und Klostersäkularisation vom 16. bis 19. Jahrhundert

von *Harm Klueting*

1. *Rechtliche Fortwirkungen des« RDHS» bis heute*

Am 25. Februar 2003 jährte sich zum 200. Mal die Verabschiedung des *Reichsdeputationshauptschlusses* (*RDHS*) durch die außerordentliche Reichsdeputation[1]. Das war ein Ausschuß des Reichstags des Heiligen Römischen

Um Anmerkungen ergänzte und erweiterte Fassung des am 6. März 2003 in Brixen gehaltenen Vortrags. An meiner Stelle hatte ursprünglich Prof. Dr. phil. Rainer A. Müller, Katholische Universität Eichstätt, einen Vortrag halten sollen. Nachdem dieser unmittelbar vor Weihnachten 2002 schwer erkrankt war, bin ich mit meinem Referat kurzfristig für ihn eingesprungen. Mein Beitrag sei deshalb Rainer A. Müller gewidmet. Auf die Behandlung der Säkularisation von 1803 in den in Betracht kommenden deutschen Regionen wird hier verzichtet. Siehe dazu in diesem Band insbesondere die Beiträge von H. Flachenecker über die fränkisch-bayerischen Hochstifte und von R. Stauber über die Hochstifte im Herrschaftswechsel der napoleonischen Ära.

Abkürzungen: *CIC* = *Codex Iuris Canonici*; *EstL* = *Evangelisches Staatslexikon*, 2 Bde., Stuttgart 1987[3]; *GG* = *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (1949); *GGB* = *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, Stuttgart 1979-1997; «GV NW» = «Gesetz- und Verordnungsblatt für das Land Nordrhein-Westfalen»; «HessJBLG» = «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte»; *HRG* = *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, hrsg. von A. ERLER - E. KAUFMANN, Berlin 1971-1998; *IPO* = *Instrumentum Pacis Osnabrugense* (1648); «MIÖG» = «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung»; RDHS = *Reichsdeputationshauptschluß*; *TRE* = *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. MÜLLER, Berlin 1977-2004; *WRV* = *Weimarer Reichsverfassung* (1919); «ZBLG» = «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte»; «ZKG» = «Zeitschrift für Kirchengeschichte»; «ZSRG.K» = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung».

[1] Text des *RDHS*: K. ZEUMER (Hrsg.), *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen 1913[2], Nr. 212a, S. 509-528; E.R. HUBER (Hrsg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1, Stuttgart 1978[3], Nr. 1, S. 1-28; U. HUFELD (Hrsg.), *Der Reichsdeputationshauptschluß von 1803. Eine Dokumentation zum Untergang des Alten Reiches* (Uni-Taschenbücher, 2387), Köln - Weimar - Wien 2003, Nr. 9, S. 69-119. Auszug bei R. FREIIN VON OER (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803. Vorberei-*

Reiches deutscher Nation. Am 24. März 1803 ratifizierte der Reichstag in Regensburg den RDHS, bevor Kaiser Franz II. ihm am 27. (28.) April 1803 seine Ratifikation erteilte[2]. Dadurch erlangte der *RDHS* die Qualität eines Reichsgesetzes[3].

Der *RDHS* war das letzte große Reichsgesetz des Alten Reiches und ist Grundlage noch heute geltenden Rechts. Das gilt für Eigentumsrechte und für das Staat-Kirche-Verhältnis[4].

So geht der große Waldbesitz deutscher Bundesländer wie Bayern[5] oder Baden-Württemberg großenteils auf Klosterwaldungen zurück. Auch der heutige nordrhein-westfälische Staatsforst im Sauerland war bis 1803 ganz überwiegend Klosterwald. 1803 ging er aufgrund des *RDHS* auf das nachmalige Großherzogtum Hessen und 1816 von diesem auf Preußen über[6]. Rechtsnachfolger Preußens war 1946 das Land Nordrhein-Westfalen, in dessen fiskalischem Eigentum sich heute die ausgedehnten Waldungen befinden, die einst unter anderem zum Klostergut der Benediktinerabtei Grafschaft bei Schmallenberg gehörten[7]. Noch ein Beispiel: In Nordrhein-

tung – Diskussion – Durchführung (Historische Texte/Neuzeit, 9) Göttingen 1970, Nr. 16, S. 54-78.

[2] K. Zeumer (Hrsg.), *Quellensammlung*, Nr. 212c, S. 529-531; U. Hufeld (Hrsg.), *Reichsdeputationshauptschluß*, Nr. 11, S. 122-125.

[3] Zum *RDHS*: E.R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. 1, Stuttgart 1967[2], Nachdruck 1975, S. 42-61; A. Scharnagl, *Zur Geschichte des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803*, in «Historisches Jahrbuch», 70, 1951, S. 238-259; K.D. Hömig, *Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 und seine Bedeutung für Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung württembergischer Verhältnisse* (Juristische Studien, 14), Tübingen 1969.

[4] Allgemein H. de Wall, *Auswirkungen der Säkularisation auf das Staatskirchenrecht*, in «Politische Studien. Zweimonatsschrift für Politik und Zeitgeschehen», 54, 2003, S. 52-60.

[5] W. Tremel, *Die säkularisierten Klosterwaldungen in Altbayern*, Diessen vor München 1924.

[6] H. Klueting, *Das kurkölnische Herzogtum Westfalen – ein geistliches Territorium und sein Ende als Folge der Säkularisation von 1803*, in *Vom Kurkölnischen Krummstab über den Hessischen Löwen zum Preußischen Adler: Die Säkularisation und ihre Folgen im Herzogtum Westfalen 1803-2003*, Ausstellungskatalog, Arnsberg 2003, S. 14-25.

[7] Zur Säkularisation im kurkölnischen Herzogtum Westfalen, darunter auch die Säkularisation der Abtei Grafschaft, H. Klueting, *Die Säkularisation im Herzogtum Westfalen 1802-1834. Vorbereitung, Vollzug und wirtschaftlich-soziale Auswirkungen der Klosteraufhebung* (Kölner historische Abhandlungen, 27), Köln - Wien 1980. Für Westfalen allgemein ders., *Das Ende der alten Klöster. Die Aufhebung der Klöster und Stifte in Westfalen zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in K. Hengst (Hrsg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815*

Westfalen finden sich in der Gemeinde Herzebrock-Clarholz im Kreis Gütersloh die stattlichen Gebäude des auf das 9. Jahrhundert zurückgehenden Benediktinerinnenklosters Herzebrock[8] und des 1133 gestifteten Prämonstratenserklosters Clarholz[9]. Die Klostergebäude samt zugehörigen Liegenschaften und Waldungen sind Eigentum des Fürsten zu Bentheim-Tecklenburg. Warum ist das so? Weil Graf Emil Friedrich zu Bentheim-Tecklenburg[10] beide Klöster aufgrund von Art. 35 *RDHS* aufheben und über deren gesamtes Vermögen disponieren konnte und das 1803 auch machte. So spiegeln sich die vermögensrechtlichen Veränderungen des *RDHS* noch heute in den Eintragungen der Grundbücher deutscher Amtsgerichte, auch wenn der das Grundbuch führende Rechtspfleger davon keine Ahnung mehr hat.

Das Fürstenhaus Bentheim-Tecklenburg[11] gehörte zu den sogenannten Standesherrlichen Familien[12]. Das waren jene reichsständischen oder reichs-

errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, Tl. 3: *Institutionen und Spiritualität* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, 44/2), Tl. 2, Münster 2003, S. 295-331. Hinzuweisen ist jetzt auch auf R. FREIIN VON OER, *Preußen, der Reichsdeputationshauptschluß und die Erbfürstentümer Münster und Paderborn*, in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß: Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit* (Schriften der Historischen Kommission für Westfalen, 19) Münster 2005, S. 159-172; J. PRIEUR-POHL, *Die Säkularisation im Hochstift Paderborn, ibidem.*

[8] E. KLUETING, *Das Kanonissenstift und Benediktinerinnenkloster Herzebrock* (Germania Sacra, NF 21,1), Berlin - New York 1986.

[9] J. MEIER (Hrsg.), *Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133-1803)*, (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 21) Paderborn 1983. Vom 24.-26.10.2003 fand unter der Leitung von Prof. Dr. theol. Johannes Meier (Mainz) in Herzebrock-Clarholz die Tagung «200 Jahre Säkularisation in Clarholz» statt.

[10] Als Standesherr bzw. als Mediatisierter 1817 in den erblichen preußischen Fürstenstand erhoben.

[11] C.H. BEUSCH, *Westfälische Standesherren. Die Fürsten von Bentheim-Tecklenburg im 19. Jahrhundert*, in «Westfälische Zeitschrift», 145, 1995, S. 257-329.

[12] H. GOLLWITZER, *Die Standesherren. Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten 1815-1918. Ein Beitrag zur deutschen Sozialgeschichte*, Göttingen 1964^2; R. SCHIER, *Standesherren. Zur Auflösung der Adelsherrschaft in Deutschland 1815-1918*, Heidelberg - Karlsruhe 1978; H. WEBER, *Die Fürsten von Hohenlohe im Vormärz. Politische und soziale Verhaltensweisen württembergischer Standesherren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (Forschungen aus Württembergisch-Franken, 11), Schwäbisch Hall 1977; M. FURTWÄNGLER, *Die Standesherren in Baden (1806-1848). Politische und soziale Verhaltensweisen einer bedrängten Elite* (Europäische Hochschulschriften, III/693), Frankfurt a.M. 1996; H. STOCKERT, *Adel im Übergang. Die Fürsten und Grafen von Löwenstein-Wertheim zwischen*

unmittelbaren Fürsten- und Grafenhäuser, die zwischen 1806 und 1810 ihre landesherrliche Stellung verloren. Diese Fürsten und Grafen konnten 1803 als Landesherren in ihren Fürstentümern oder Grafschaften Klöster säkularisieren und Klostergut zu ihren Gunsten enteignen und dieses nach dem Verlust ihrer Landeshoheit als Privatleute behalten. Die Trennung von Staatseigentum und monarchischem Privateigentum, die sich im 19. Jahrhundert in allen monarchisch verfaßten deutschen Staaten durchsetzte[13], betraf sie ebensowenig wie die Fürstenenteignung[14], der die bis 1918 regierenden deutschen Königs-, Großherzogs-, Herzogs- und Fürstenhäuser unterworfen waren. Die standesherrlichen Besitzverhältnisse am ehemaligen Klostergut bestehen in der Bundesrepublik Deutschland im Gebietsumfang von 1990, von zwischenzeitigen Verkäufen abgesehen, bis heute.

Eine Gattung des Kirchengutes war 1803 von der Säkularisation ausgenommen: das Pfarrgut, also das Eigentum der katholischen Pfarreien und der evangelischen Kirchengemeinden. Dadurch unterschied sich die Säkularisation in Deutschland von der Säkularisation von 1789 in Frankreich. In Art. 63 *RDHS* heißt es:

«Die bisherige Religionsausübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt seyn; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigenthümlichen Kirchengutes, auch Schulfonds, nach der Vorschrift des Westphälischen Friedens ungestört verbleiben»[15].

Das war eine Eigentumsgarantie für das Kirchengut der Pfarreien. Diese Eigentumsgarantie ging ein in Art. 138 Abs. 2 *WRV* von 1919. 1949 wurde dieser Artikel der *WRV* durch Art. 140 *GG* zu einem Bestandteil der heutigen deutschen Verfassung. Es heißt in Art. 138 Abs. 2 *WRV* / Art. 140 *GG*:

«Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen werden gewährleistet».

Die Dispositionsbefugnis zur Aufhebung der Klöster und Stifte war in Art. 35 *RDHS* an die Klausel gebunden, daß die Vermögenswerte der geistlichen Institute «sowohl zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst,

Landesherrschaft und Standesherrschaft 1780-1850 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, B 144), Stuttgart 2000.

[13] P. Popp, Art. *Zivilliste*, in *HRG*, Bd. 5, 1998, Sp. 1738-1742.

[14] Auf die landesrechtliche Fürstenabfindung nach dem Scheitern einer reichsrechtlichen Regelung 1926 ist hier nicht einzugehen.

[15] K. Zeumer (Hrsg.), *Quellensammlung*, Nr. 212, S. 524 f.

Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten als [auch] zur Erleichterung» der Finanzen der Fürsten und damit der Staaten dienen sollten, jedoch «unter dem bestimmten Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche werden beibehalten werden»[16]. Der erste Teil und vor allem der die Domkirchen nennende dritte Teil dieser Klausel liegt bis heute den finanziellen Leistungen des Staates an die Kirchen zugrunde[17]. Das ging in das Konkordat des Königreichs Bayern mit dem Heiligen Stuhl von 1817 (Art. IV)[18] ebenso ein[19] wie in Art. 138 Abs. 1 *WRV*[20] und auf diesem Weg auch in das Grundgesetz (Art. 140 *GG*). Dasselbe gilt für das bayerische Konkordat von 1924 (Art. 10 § 1) und für das preußische Konkordat von 1929 (Art. 5 und 4 Abs. 1) sowie für das Reichskonkordat von 1933 (Art. 17 f.). In das preußische Konkordat ist das Land Nordrhein-Westfalen als Rechtsnachfolger Preußens eingetreten. Das Reichskonkordat gilt (nach Art. 123 Abs. 2 *GG*) als Staatsvertrag des Deutschen Reiches auch heute noch, und zwar für diejenigen Bundesländer, die nicht – wie Bayern oder die Nachfolgestaaten Preußens – durch Länderkonkordate gebunden sind. Die von Art. 138 Abs. 1 *WRV* vorgesehene landesgesetzliche Ablösung der Staatsleistungen ist nie erfolgt, weil das Reichsgesetz, das die Grundsätze regeln sollte, nie zustande kam. Deshalb wirkt Art. 138 Abs. 1 *WRV* in Verbindung mit Art. 173 *WRV* über Art. 140 *GG* als Verbot einer Ablösung

[16] *Ibidem*, S. 521.

[17] W. HOFMANN, Art. *Staatsleistungen*, in *EStL*, Bd. 2, 1987, Sp. 3434-3436.

[18] E.R. HUBER - W. HUBER (Hrsg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, 5 Bde., Berlin 1976 ff., Bd. 1: *Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution*, Berlin 1990², Nr. 73, S. 172: «Die Einkünfte zum Unterhalte der Erzbischöfe und Bischöfe werden auf Güter und ständige Fonds gegründet werden, welche der freyen Verwaltung der Erzbischöfe und Bischöfe übergeben werden». Siehe auch K. HAUSBERGER, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert* (Münchener theologische Studien, I/23), St. Ottilien 1983.

[19] Zur preußischen Kabinettsorder von 1834: O. FISCHER, *Gültigkeit und Geltungsbereich der preußischen Kabinettsorder vom 25. September 1834. Rechtsweg für kirchliche Dotationsansprüche aus der Säkularisation*, Mainz 1924. Für die Staaten der «Oberrheinischen Kirchenprovinz»: D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die «Frankfurter Konferenzen» und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation* (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Suppl.-Bd. 53), Rom - Freiburg - Wien 2000, S. 179-192. Siehe von D. BURKARD auch den Beitrag in diesem Band.

[20] «Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleitungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf».

der säkularisationsbedingten Staatsleistungen[21] an die Kirchen[22]. Noch beim Vertrag des Landes Nordrhein-Westfalen mit dem Heiligen Stuhl über die Errichtung des Bistums Essen von 1956 stand diese Klausel des *RDHS* im Hintergrund, nämlich bei der Festlegung der Personal- und Sachdotation des Landes für das neue Bistum[23]. Weil der Staat – bzw. Vorgängerstaaten heutiger Bundesländer – 1803 das Kirchengut säkularisierte, leistet der Staat in Gestalt der Bundesländer heute finanzielle Zuschüsse an die katholische Kirche, unter anderem für die Gehälter der Bischöfe[24]. Der *RDHS* war also nicht nur das letzte Reichsgesetz des Alten Reiches; er ist auch das älteste Gesetz, das bis heute rechtlich fortwirkt, auch wenn richtig ist, was Heinrich de Wall sagt: «Der *RDHS* hat jedenfalls heute kaum noch unmittelbare Bedeutung für das Staatskirchenrecht. Dennoch ist er historische Grundlage für Leistungsverpflichtungen des Staates»[25].

2. *Art. VII des Friedens von Lunéville (1801) und die Entschädigung für Territorialverluste*

Die unmittelbare Vorgeschichte des *RDHS* bildeten die beiden verlorenen Kriege gegen Frankreich, also der Erste Koalitionskrieg der Jahre 1792 bis 1797 und der Zweite Koalitionskrieg, der 1798 begann und für die deutschen Staaten 1801 endete. Im geheimen Zusatzabkommen zum Separatfrieden von Basel, mit dem Preußen schon 1795 aus dem Krieg ausschied, hatte die Republik Preußen 1796 Entschädigungen für die linksrheinischen Gebietsteile Preußens – den linksrheinischen Teil des Herzogtums Kleve, Moers und das Oberquartier Geldern – durch Säkularisation geistlicher

[21] W. HOFMANN, Art. *Staatsleistungen*, Sp. 3435.

[22] Im Bereich der evangelischen Kirche beruhen die Staatsleistungen auf Gewohnheitsrecht, das auf die Einziehung des Kirchengutes als Folge der Reformation im 16. Jahrhundert zurückgeht, sowie auf Paritätsgrundsätzen gegenüber der katholischen Kirche.

[23] «GV NW», 1957, S. 20, § 7.

[24] E.R. HUBER, *Die Garantie der kirchlichen Vermögensrechte in der Weimarer Reichsverfassung. Zwei Abhandlungen zum Problem der Auseinandersetzung von Staat und Kirche*, Tübingen 1927; H.-J. BRAUNS, *Staatsleistungen an die Kirchen und ihre Ablösung. Inhalt – Grenzen – Aktualität* (Schriften zum öffentlichen Recht, 124), Berlin 1970; J. ISENSEE, *Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften*, in J. LISTL - D. PIRSON (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1994/95², § 35, S. 1009-1063, hier S. 1010-1012 zum historischen Zusammenhang der heutigen Staatsleistungen mit dem *RDHS*.

[25] H. DE WALL, *Auswirkungen der Säkularisation*, S. 57.

Gebiete auf der rechten Rheinseite zugestanden. Das bezog sich vor allem auf das Hochstift Münster[26]. Im Frieden von Campo Formio räumte Frankreich Kaiser Franz II. 1797 die Säkularisation des Erzstifts Salzburg als Entschädigung für den abzutretenden vorderösterreichischen Breisgau mit Freiburg ein[27]. Der am 9. Februar 1801 im lothringischen Lunéville geschlossene Frieden brachte die endgültige Abtretung der seit 1794 von Frankreich besetzten linksrheinischen Gebiete des Reiches an Frankreich. Art. VII des Friedensvertrages bestimmte, daß die durch die Abtretung der linksrheinischen Gebiete geschädigten Fürsten auf der rechten Rheinseite entschädigt werden sollten[28]. Das bezog sich auf die Säkularisation von Fürstbistümern und anderen geistlichen Territorien, die die betroffenen Fürsten als Entschädigung («un dédommagement») für linksrheinische Verluste erhalten sollten. Der *RDHS* war, abgesehen von dem gesondert zu behandelnden Art. 35 über die Klosteraufhebung, nichts anderes als die Ausführungsbestimmung zu dieser Bestimmung des Friedensvertrags von Lunéville.

Zur Ausführung des Art. VII des Friedens von Lunéville schloß Frankreich im Oktober 1801 einen Vertrag mit Rußland über die beiderseitige Kontrolle der territorialen Neuordnung Deutschlands. Am 3. Juni 1802 einigten sich die beiden Großmächte auf einen Entschädigungsplan, der der Arbeit der am 24. August 1802 zusammengetretenen Reichsdeputation zugrunde lag und von dieser am 8. September 1802 nahezu unverändert angenommen wurde.

[26] Das geheime Zusatzabkommen vom 5. August 1796 zum Frieden von Basel von 1795 bei R. FREIIN VON OER (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803*, Nr. 3, S. 14 f. (S. 14: «on a jetté les yeux pour cet effet sur l'évêché de Munster, y compris le pays de Recklinghausen»); in deutscher Übersetzung bei U. HUFELD (Hrsg.), *Reichsdeputationshauptschluß*, Nr. 3, S. 40-43, Zitat S. 41. Siehe auch W. REAL, *Von Potsdam nach Basel. Studien zur Geschichte der Beziehungen Preußens zu den europäischen Mächten vom Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. bis zum Abschluß des Friedens von Basel 1786-1795* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 70), Basel 1958; DERS., *Die preußischen Staatsfinanzen und die Anbahnung des Sonderfriedens von Basel 1795*, in «Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte», NF, 1, 1991, S. 53-100.

[27] H. HÜFFER, *Die Politik der deutschen Mächte im Revolutionskriege bis zum Abschluß des Friedens von Campo Formio*, Münster 1869; DERS., *Der Friede von Campo Formio. Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Beziehungen zwischen Österreich und Frankreich in den Jahren 1795-1797* (Quellen zur Geschichte des Zeitalters der französischen Revolution, II/1), Innsbruck 1907.

[28] K. ZEUMER (Hrsg.), *Quellensammlung*, Nr. 211, S. 508; R. FREIIN VON OER (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803*, Nr. 8, S. 21 f.; dasselbe auf Deutsch: U. HUFELD (Hrsg.), *Reichsdeputationshauptschluß*, Nr. 7, dort S. 60 f.

Der *RDHS* gewährte den – namentlich genannten – Fürsten, die durch die Abtretung der linksrheinischen Gebiete an die Französische Republik Verluste erlitten hatten, Entschädigungen durch Säkularisation – namentlich genannter – geistlicher Territorien. Die Fürsten konnten diese Territorien annektieren und machten das oft schon vor der endgültigen Verabschiedung des RDHS. Vermehrt wurden die Entschädigungsobjekte durch Mediatisierung der meisten Reichsstädte. So erhielt der König von Preußen nach Art. 3 *RDHS* als Entschädigung für seine linksrheinischen Verluste die Hochstifte Hildesheim und Paderborn, die kurmainzischen Gebiete in Thüringen mit Erfurt und dem Eichsfeld, die Reichsabteien Herford, Quedlinburg, Elten, Essen und Werden, das Stift Cappenberg und die Reichsstädte Mühlhausen, Nordhausen und Goslar sowie die Stadt Münster und große Teile des Oberstifts Münster. Hauptnutznießer des *RDHS* waren neben dem König von Preußen der Kurfürst von Bayern, der Herzog von Württemberg, der Markgraf von Baden, der Herzog von Oldenburg und der Landgraf von Hessen-Darmstadt.

Ergebnis dieser Territorialveränderungen war die Entstehung der modernen süddeutschen Staaten Bayern, Württemberg, Baden und Hessen-Darmstadt, deren Herrscher 1805 bzw. 1806 von Napoleon im Falle Bayerns und Württembergs zu Königen und im Falle Badens und Hessen-Darmstadts zu Großherzögen erhoben wurden. Dank dieser süddeutschen Staaten wurde das 1871 gegründete Deutsche Reich ein bundesstaatliches Gebilde. Die heutige föderalistische Ordnung Deutschlands mit seinen 16 Bundesländern hat also auch etwas mit der Säkularisation von 1803 zu tun[29].

3. *Art. 35 RDHS*

Der *RDHS* enthielt mit Art. 35 aber eine Bestimmung, die über den Entschädigungszweck hinausführte. Art. 35 hat den Wortlaut:

[29] So schon H. KLUETING, *Die Folgen der Säkularisationen. Zur Diskussion der wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen der Vermögenssäkularisation in Deutschland*, in H. BERDING - H.-P. ULLMANN (Hrsg.), *Deutschland zwischen Revolution und Restauration*, Königstein - Düsseldorf 1981, S. 184-207, hier S. 201; K.O. VON ARETIN, *Heiliges Römisches Reich 1776-1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität*, 2 Bde. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Universalgeschichte, 38), Wiesbaden 1967, hier Bd. 1, S. 436-479, besonders S. 453-479; R. LILL, *Die Säkularisation und die Auswirkungen des napoleonischen Konkordats in Deutschland*, in A. VON REDEN-DOHNA (Hrsg.), *Deutschland und Italien im Zeitalter Napoleons* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Universalgeschichte, Beiheft 5), Wiesbaden 1979, S. 91-103, hier S. 101.

«Alle Güter der fundierten Stifter, Abteyen und Klöster, in den alten sowohl als in den neuen Besitzungen, Katholischer sowohl als [der] A[ugsburgischen] C[onfession] Verwandten, mittelbarer sowohl als unmittelbarer ..., werden der freien und vollen Disposition der respectiven Landesherrn, sowohl zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten, als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen ...»[30].

Art. 35 räumte eine reichsrechtliche Säkularisationsbefugnis ein, die weit über den Entschädigungszweck, d.h. über die Entschädigung für linksrheinische Verluste, hinausging. Das Dispositionsrecht aus Art. 35 galt für alle Landesfürsten und nicht nur für die tatsächlich geschädigten; es ermöglichte auch solchen Fürsten und Reichsgrafen, die keine Verluste zu beklagen hatten, die Aufhebung sämtlicher Klöster und Stifte ihres Herrschaftsgebietes und die Einziehung ihres Immobilien- und Kapitalvermögens. Das Dispositionsrecht war nicht auf Klöster und Stifte in den neuen Besitzungen beschränkt, also in den säkularisierten geistlichen Territorien und in den mediatisierten Reichsstädten; es galt im gesamten, nach 1801 verbliebenen Reichsgebiet. Das Dispositionsrecht bezog sich nicht nur auf katholische Klöster und Stifte, sondern ermöglichte auch die Aufhebung und Enteignung evangelischer geistlicher Institute und gemischtkonfessioneller Einrichtungen wie der gemischtkonfessionellen adeligen Damenstifte, für die jedoch zusätzlich Art. 55 galt. Dieses in dem französisch-russischen Entschädigungsplan nicht vorgesehene Dispositionsrecht fand als Ergebnis der Politik Bayerns erst in letzter Stunde, am 15. Februar 1803, Eingang in den Reichsdeputationshauptschluß[31].

4. *Der Begriff «Säkularisation»*

Wir haben es also 1803 mit zwei verschiedenen Säkularisationen zu tun: der Hochstiftssäkularisation und der Klostersäkularisation[32]. Die Forschung

[30] K. Zeumer (Hrsg.), *Quellensammlung*, Nr. 212, S. 521; R. Freiin von Oer (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803*, Nr. 16, S. 68; U. Hufeld (Hrsg.), *Reichsdeputationshauptschluß*, Nr. 9, S. 100.

[31] A. Scharnagl, *Zur Geschichte des Reichsdeputationshauptschlusses*.

[32] Die Begriffe «Hochstiftssäkularisation» bzw. «Territorialsäkularisation» und «Klostersäkularisation» habe ich anstelle von «Herrschaftssäkularisation» und «Vermögenssäkularisation» zuerst in meinem Vortrag «'Wegen Geistlicher Güter, daß dieselben der catholischen Kirchen entzogen und secularisiret würden': Die Aufhebung von Hochstiften und Klöstern in Deutschland vom 16. bis 19. Jahrhundert» benutzt, der am 5. November 2002 in Münster (Westf.) vor dem Verein für Geschichte und Altertumskunde Westfalens gehalten wurde. Die Begriffe «Territorialsäkularisation» und «Klostersäkularisation» sind vorzuziehen, weil mit der «Herrschaftssäkularisation» auch die Säkularisation von Vermögenswerten verbun-

unterscheidet beide mit den Begriffen der «Herrschaftssäkularisation» und der «Vermögenssäkularisation»[33]. Aber was ist eigentlich «Säkularisation»[34]? Dahinter steht das neulateinische Wort «saecularis» für «weltlich» als Gegensatz zu «geistlich» oder «klösterlich». So gibt es den «clerus saecularis», den Säkularklerus oder die Weltgeistlichkeit im Gegensatz zum Ordensklerus. Im katholischen Kirchenrecht findet sich das neulateinische «saecularizatio». In dem 1917 kodifizierten *Codex Iuris Canonici* (*CIC* 1917 Can 638) wird die dauernde Entlassung eines Ordenspriesters in die Weltgeistlichkeit als «saecularizatio» bezeichnet. Auch die Neufassung des *Codex Iuris Canonici* von 1984 kennt den Säkularisationsbegriff mit diesem Inhalt (*CIC* 1984 Can 684 § 2). Ältere Kirchenrechtshistoriker nahmen an, daß dieser ordensrechtliche Säkularisationsbegriff nicht vor dem Ende des 18. Jahrhunderts und erst unter dem Einfluß der Säkularisationen in Frankreich und Deutschland nach 1789 aufkam[35]. Heute wissen wir, daß «Säkularisation» als Bezeichnung für die Entlassung von Ordensklerikern in die Weltgeistlichkeit in Frankreich schon im 16. Jahrhundert belegt ist[36].

den war, mit der Klostersäkularisation hingegen die Säkularisation von Herrschaftsrechten, vor allem von grundherrschaftlichen und ggf. leibherrschaftlichen Rechten. Siehe auch H. KLUETING, Art. *Säkularisation, Säkularisierung*, in H. REINALTER (Hrsg.), *Lexikon zum aufgeklärten Absolutismus*, im Druck.

[33] E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Bd. 1, S. 52.

[34] Auf den Begriff «Säkularisierung» wird hier nicht eingegangen, dazu H. KLUETING, Art. *Säkularisation, Säkularisierung* (dort umfangreiche Literaturhinweise); DERS., *Aufklärung als Säkularisierung*, in «Politische Studien. Zweimonatszeitschrift für Politik und Zeitgeschehen», 54, 2003, S. 44-51, hier S. 44 f. Hinzuweisen ist hier nur auf: H. ZABEL, *Verweltlichung – Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*, phil. Dissertation Münster, 1968; DERS., *Säkularisation, Säkularisierung*, Tl. 3: *Der geschichtsphilosophische Begriff*, in *GGB*, Bd. 5, 1984, S. 809-829; H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg i.Br. - München 1975²; H. LEHMANN, *Säkularisation und Säkularisierung – zwei umstrittene historische Deutungskategorien*, in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß*, S. 7-26; H. LEHMANN, *Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, in DERS., *Religion und Religiosität in der Neuzeit* (Historische Beiträge), Göttingen 1996, S. 278-285; H. LEHMANN (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 130), Göttingen 1997; DERS., *Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung*, Göttingen 2001. Siehe auch U. RUH, *Der Begriff Säkularisation und seine Geschichte*, in R. DECOT (Hrsg.), *Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Universalgeschichte, Beiheft 55), Mainz 2002, S. 1-11.

[35] W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. 3, Wien - München 1959, S. 542.

[36] H.-W. STRÄTZ, *Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur*, in A. RAUSCHER (Hrsg.), *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800* (Beiträge zur Katholizismusforschung, B),

Die Entlassung eines Ordensklerikers in die Weltgeistlichkeit ist also ursprünglicher Wortsinn von «Säkularisation»[37].

Als Begriff für die Enteignung von Kirchengut fiel das Wort «Säkularisation»[38] wahrscheinlich zum erstenmal am 8. Mai 1646 auf dem Westfälischen

Paderborn 1976, S. 43-67; DERS., Art. *Säkularisation, Säkularisierung*, Tl. 2: *Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff*, in *GGB*, Bd. 5, 1984, S. 792-809.

[37] Unter diesen Inhalt des Säkularisationsbegriffs sind die Transformationen der Benediktinerabteien Fulda (1752) und Corvey (1792) in Bistümer zu subsumieren, dazu G. FÖLLINGER, *Corvey. Von der Reichsabtei zum Fürstbistum. Die Säkularisation der exemten reichsunmittelbaren Benediktiner-Abtei Corvey und die Gründung des Bistums 1786-1794* (Paderborner theologische Studien, 7), München - Paderborn - Wien 1978.

[38] Letzter Gesamtabriß vor den Neuerscheinungen des Gedenkjahres 2003: H.-O. BINDER, Art. *Säkularisation*, in *TRE*, Bd. 29, 1998, S. 597-602. Siehe auch H. KLUETING, Art. *Die Säkularisation*, in J. ZIECHMANN (Hrsg.), *Panorama der friderícianischen Zeit. Friedrich der Große und seine Epoche. Ein Handbuch*, Bremen 1985, S. 499-503; H. KLUETING, Art. *Säkularisation/Säkularisierung*, in W. SCHNEIDERS (Hrsg.), *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, 2001², S. 364 f.; H. KLUETING., Art. *Säkularisierung/Säkularisation*; DERS., *Staat und Kirche. Säkularisation und Säkularisierung von der Reformation bis 1803*, in *Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten.* Große Landesausstellung Baden-Württemberg 2003 in Bad Schussenried, Begleitbuch, Bd. 2,1, Ostfildern 2003, S. 65-76; DERS., *Das Ende der alten Klöster*; DERS., *Das «angemasste Eigentum» der Kirche. 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss und Säkularisation*, in «Neue Zürcher Zeitung», Nr. 44 vom 22./23. Februar 2003, Literatur und Kunst, S. 53; M. WEITLAUFF, *Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisation von 1802/03 und ihre Folgen*, in M. WEITLAUFF, *Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2001, S. 74-102; K.O. FRHR. VON ARETIN, *Die Reichskirche und die Säkularisation*, in R. DECOT (Hrsg.), *Säkularisation der Reichskirche*, S. 13-32; J. SCHMIEDL, *Vor und nach dem Reichsdeputationshauptschluss (1803). Ein Forschungsbericht*, *ibdem*, S. 87-105. Auf die Kataloge der großen historischen Ausstellungen des Jahres 2002/03 zur Säkularisation von 1803 und die darin enthaltenen zahlreichen Aufsätze kann hier aus Raumgründen nur summarisch hingewiesen werden. Siehe dazu in Kürze einen ausführlichen Rezensionsartikel von H. KLUETING in «Historische Zeitschrift»; *«Zerbrochen sind die Fesseln des Schlendrians». Westfalens Aufbruch in die Moderne*, Ausstellung des Westfälischen Landesmuseums für Kunst und Kulturgeschichte Münster 27.10.2002-16.3.2003, Katalog, Münster 2002; *Bayern ohne Klöster? Die Säkularisation 1802/03 und die Folgen*, Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, München 22.2.-18.5.2003, Katalog, München 2003; *Kirchengut in Fürstenhand.* Ausstellung in Schloß Bruchsal 22.3.-7.9.2003, Upstadt-Weiher 2003; *Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803.* Große Landesausstellung Baden-Württemberg, Bad Schussenried, 11.4.-5.10.2003, Katalog, 3 Bde. (Bd. 1: Ausstellungskatalog; Bde. 2,1 und 2,2: Aufsätze), Ostfildern 2003; *Klostersturm und Fürstenrevolution. Staat und Kirche zwischen Rhein und Weser 1794/1803.* Ausstellung der Nordrhein-Westfälischen Staatsarchive und des Museums für Kunst und Kulturgeschichte Dortmund, Dortmund 24.5.-17.8.2003 (Veröffentlichungen der Staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen, D 31), Bönen 2003; *1803. Wende in Europas Mitte. Vom feudalen zum bürgerlichen Zeitalter*, Ausstellung im Historischen Museum Regensburg 29.5-24.8.2003, Begleitband, Regensburg 2003; *Vom Kurkölnischen*

Friedenskongreß in Münster aus dem Munde des französischen Gesandten Henri duc de Longueville. Johann Gottfried von Meiern, der Herausgeber der *Acta Pacis Westphalicae* im 18. Jahrhundert, überliefert die Äußerung des französischen Diplomaten[39], daß

> «einmal ex principiis der Catholischen Religion gewiß wäre, daß in ihren, der Catholischen, Mächten nicht stünde, wegen Geistlicher Güter einen solchen Vergleich zu treffen, daß dieselben der Catholischen Kirchen entzogen, und ... secularisiret würden, es sey dann, daß der Pabst darin ausdrücklich consentirte»[40].

Diese Worte machen das Verständnis deutlich, das Longueville mit «secularisatio» verband: Einziehung geistlicher Güter durch eine weltliche Obrigkeit und deren Verwendung zu weltlichen Zwecken, zu der er als Vertreter eines katholischen Königs ohne Zustimmung des Papstes nicht bereit war. Das ist der älteste bekannte Beleg für «Säkularisation» in dieser Bedeutung.

5. *Territorialsäkularisationen vor 1803*

Säkularisationen in dem Sinne, in dem Longueville davon sprach, gab es aber schon lange vor dem Westfälischen Frieden[41]. Die ersten Hochstiftssäkularisationen sind aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bekannt. Dabei ist zwischen Territorialsäkularisationen zu unterscheiden, die von

Krummstab über den Hessischen Löwen zum Preußischen Adler. Die Säkularisation und ihre Folgen im Herzogtum Westfalen 1803-2003, Ausstellung im Sauerland-Museum Arnsberg 21.9.2003-4.1.2004, Katalog, Arnsberg 2003.

[39] Dabei kann die Frage der Authentizität der Überlieferung hier nicht erörtert werden.

[40] J.G. VON MEIERN, *Acta Pacis Westphalicae publica*, Bd. 2, Hannover 1734, S. 636 f. Auch zitiert bei H. KLUETING, *Die Säkularisation von 1802/03 im Rheinland und in Westfalen – Versuch eines Überblicks*, in «Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes», 30, 1981, S. 265-297, Zitat S. 265.

[41] F. BRENDLE, *Säkularisationen in der Frühen Neuzeit*, in R. DECOT (Hrsg.), *Säkularisation der Reichskirche*, S. 33-55; W. MÜLLER, *Säkularisation vor der Säkularisation – vom Umgang mit dem Kirchengut im Alten Reich (16.-18. Jahrhundert)*, in H. KLUETING (Hrsg.), 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß, S. 67-85. Allgemein: H. KLUETING, *Die Säkularisation von 1803 und die Beziehung von Kirche und Staat zwischen Spätmittelalter und Reformation*, *ibidem*, S. 27-66. Siehe auch immer noch H. RAAB, *Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation*, in A. RAUSCHER (Hrsg.), *Säkularisierung und Säkularisation*, S. 9-41; R. REINHARDT, *Der Wandel des geschichtlichen Verhältnisses von Kirche und Staat*, in J. KÖHLER (Hrsg.), *Säkularisationen in Ostmitteleuropa. Zur Klärung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter, von Kirche und Staat in der Neuzeit* (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 19), Köln - Wien 1984, S. 15-32.

weltlichen Fürsten zur Vergrößerung ihres Territoriums vorgenommen wurden, und solchen, die ein geistlicher Fürst zu seinen eigenen Gunsten durchführte. Der erste Fall lag vor, als Kaiser Karl V. 1528 das Hochstift Utrecht säkularisierte und dem von seinem Vater, Philipp dem Schönen von Österreich, geerbten niederländischen Territorialbesitz zuschlug[42], was Papst Clemens VII. 1529 bestätigte[43]. Der zweite Fall begegnet mit der Säkularisation des Ordensstaates Preußen durch den Hochmeister des Deutschen Ordens, Albrecht von Brandenburg-Ansbach, einen geistlichen Fürsten, der im Ordensland die Reformation einführte, dieses geistliche Fürstentum 1525 säkularisierte[44] und in das weltliche Herzogtum Preußen unter ihm als Herzog umwandelte[45]. Eine ähnliche Entwicklung wäre in Westfalen eingetreten, wenn Franz von Waldeck, der Bischof von Osnabrück, Münster und Minden, 1543 mit seinen Absichten Erfolg gehabt hätte[46].

[42] E. WOLGAST, *Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648* (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 16), Stuttgart 1995, S. 80-83; A.E.M. JANSSEN - P.J.A. NISSEN, *Niederlande, Lüttich*, in A. SCHINDLING - W. ZIEGLER (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, Bd. 3: *Der Nordwesten* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 51), Münster 1995², S. 201-235, hier S. 206.

[43] Der Utrechter Bischof, Heinrich von der Pfalz, später Administrator von Worms und Bischof von Freising, erhielt für den Verzicht auf seine Landesherrschaft eine Pension. 1533 gab es Bestrebungen des Kaisers, den Bischof von Münster, Franz von Waldeck, und den Erzbischof von Bremen und Bischof von Verden, Christoph von Braunschweig-Wolfenbüttel, gegen Pensionszahlungen zur Übertragung der «Temporalität» ihrer Hoch- bzw. Erzstifte auf ihn, Karl V., zu bewegen und das Hochstift Münster und das Erzstift Bremen und damit verbunden zumindest auch die Hochstifte Osnabrück, Paderborn und Minden zur Arrondierung der habsburgischen Niederlande zu nutzen, dazu A. SCHRÖER, *Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft*, Bd. 2, Münster 1983, S. 147 f.

[44] I. GUNDERMANN, *Herzogtum Preußen*, in A. SCHINDLING - W. ZIEGLER (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs*, Bd. 2: *Der Nordosten* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 50), Münster 1990, S. 221-233, hier S. 223; E. WOLGAST, *Hochstift und Reformation*, S. 83-91; K. FORSTREUTER, *Vom Ordensstaat zum Fürstentum. Geistige und politische Wandlungen im Deutschordensstaat Preußen unter den Hochmeistern Friedrich und Albrecht (1498-1525)*, o.O. 1951; W. HUBATSCH, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens*, Bd. 1, Göttingen 1968, S. 10-15.

[45] Albrecht, seit 1526 verheiratet, vererbte das Herzogtum Preußen über seinen Sohn Herzog Albrecht Friedrich und dessen Tochter Anna von Preußen an deren Gemahl Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg, womit das säkularisierte Ordensland 1618 an die Berliner Hohenzollern fiel. Vergeblich versuchte der Deutsche Orden über einen Prozeß gegen den abtrünnigen und seit 1532 mit der Reichsacht belegten Albrecht diesen Schritt rückgängig zu machen.

[46] H.-J. BEHR, *Franz von Waldeck. Fürstbischof zu Münster und Osnabrück, Administrator zu Minden (1491-1553). Sein Leben in seiner Zeit*, Tl. 1, Münster 1996.

Wo die Reformation in geistlichen Territorien zur Protestantisierung führte, bildeten oft evangelische Fürstensöhne auf den Bischofsstühlen Vorstufen zur Hochstiftssäkularisation. Das betraf die mittel- und ostdeutschen Bistümer Havelberg, Lebus, Brandenburg, Meißen, Merseburg und Naumburg-Zeitz, von denen Naumburg-Zeitz 1564, Merseburg 1565 und Meißen 1581 säkularisiert und dem Kurfürstentum Sachsen eingegliedert wurden. Dasselbe geschah 1571 mit Havelberg und 1598 mit Brandenburg und mit Lebus an der Oder, deren Hochstiftsgebiete Teil des Kurfürstentums Brandenburg wurden[47]. Ähnlich wirkten Administrationen durch evangelische Bistumsadministratoren fürstlichen Ranges in den Erzstiften Magdeburg und Bremen und im Hochstift Verden[48]. Auf einer mit Utrecht vergleichbaren Ebene lagen die Dinge in den zum Reich gehörenden Hochstiften Metz, Toul und Verdun. Diese wurden aufgrund des Vertrags von Chambord von 1552 von Frankreich annektiert, was der Westfälische Frieden 1648 bestätigte[49].

Aber nicht nur im Falle von Metz, Toul und Verdun war es der Westfälische Frieden, der diese Territorialsäkularisationen sanktionierte. Dasselbe gilt – von Utrecht abgesehen – für die im 16. Jahrhundert säkularisierten mittel- und ostdeutschen Hochstifte, womit die Hochstiftssäkularisationen der Zeit vor dem Westfälischen Frieden zur bloßen Vorgeschichte werden. Der Westfälische Frieden brachte selbst umfangreiche Säkularisationen geistlicher Fürstentümer. So fielen die Hochstifte Halberstadt, Minden und Kammin und das Erzstift Magdeburg als weltliche Fürstentümer an den Kurfürsten von Brandenburg[50]. Schweden erhielt als weltliche Herzogtümer das Erzstift Bremen und das Hochstift Verden[51]. Die Hochstifte Schwerin und Ratzeburg gelangten an den Herzog von Mecklenburg-Schwerin[52], die Reichsabtei Hersfeld an Hessen-Kassel[53] und die Reichsabtei Walkenried an Braunschweig-Lüneburg[54]. Das durch den Westfälischen Frieden

[47] E. Wolgast, *Hochstift und Reformation*, S. 218-227 und 237-253.

[48] *Ibidem*, S. 121-125 und 130-132.

[49] L. Châtellier, *Lothringen, Metz, Toul, Verdun*, in A. Schindling - W. Ziegler (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs*, Bd. 5: *Der Südwesten* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 53), Münster 1993, S. 96-122.

[50] *IPO*, Art. XI, §§ 1 f. und 4-6.

[51] *IPO*, Art. X, § 7.

[52] *IPO*, Art. XII, § 1.

[53] *IPO*, Art. XV, § 2.

[54] *IPO*, Art. XIII, § 9.

eingeführte Alternat im Hochstift Osnabrück[55], mit dem von da an auf einen vom Domkapitel gewählten katholischen Bischof ein evangelischer Welfenprinz und auf diesen wieder ein katholischer Bischof folgte, kam einer halben Säkularisation gleich.

Der Westfälische Frieden schrieb die konfessionellen Verhältnisse mit der Normaljahrsregelung[56] auf den Zustand vom 1. Januar 1624 fest. Dadurch wurde das *ius reformandi* aus dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und somit das «cuius regio eius religio»-Privileg der weltlichen Fürsten faktisch aufgehoben. Die Normaljahrsregelung galt aber nicht nur für die Konfessionszugehörigkeit der Untertanen, sondern auch für das Kirchengut. Die protestantischen Fürsten konnten eingezogenes Kirchengut behalten, soweit es 1624 in protestantischem Besitz gewesen war[57]. Die Normaljahrsregelung sanktionierte die Hochstiftssäkularisationen des 16. Jahrhunderts, bedeutete aber zugleich eine Art Rechtsschutz vor künftigen Säkularisationen für die geistlichen Territorien, die am Stichtag 1624 in katholischem Besitz gewesen waren. Die Normaljahrsregelung stand den Hochstiftssäkularisationen des Westfälischen Friedens nicht entgegen, weil die betreffenden Hochstifte 1624 in der Hand evangelischer Administratoren gewesen waren. Schwierigkeiten bereitete nur Osnabrück, weil der von 1623 bis 1625 amtierende Bischof von Osnabrück, Eitel Friedrich von Hohenzollern, katholisch gewesen war. Deshalb blieb es hier bei der «halben Säkularisation» des Alternats[58].

Die Territorialsäkularisationen des Westfälischen Friedens waren die ersten Säkularisationen, die mit der Entschädigung für Gebietsverluste begründet wurden. So erhielt der Kurfürst von Brandenburg die ihm zugesprochenen geistlichen Territorien als Entschädigung für den Verzicht auf Vorpommern zugunsten Schwedens – lateinisch: «pro aequivalente autem recompensatione ...»[59]. Der Westfälische Frieden führte den Gedanken

[55] *IPO*. Art. XIII, § 1; M.A. STEINERT, *Die alternative Sukzession im Hochstift Osnabrück. Bischofswechsel und das Herrschaftsrecht des Hauses Braunschweig-Lüneburg in Osnabrück (1648-1802)*, (Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen, 47) Osnabrück 2003.

[56] *IPO*, Art. V, §§ 2, 26, 28 f., 31 f.

[57] *IPO*, Art. V, § 25.

[58] H. KLUETING, *Der Westfälische Frieden als Konfessionsfrieden im rheinisch-westfälischen Raum*, in «Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte», 71, 1999, S. 23-50, hier S. 40 f.; E. WOLGAST, *Hochstift und Reformation*, S. 338-345; F. DICKMANN, *Der Westfälische Frieden*, Münster 1998[7], S. 316-321 (Hochstiftssäkularisationen) und S. 430 f. (Osnabrück).

[59] *IPO*, Art. XI, § 1.

der Entschädigung für Gebietsverluste durch Säkularisation in das «Ius Publicum Europaeum» ein und schuf den Präzedenzfall für 1803. In Art. VII des Friedensvertrages von Lunéville kehrt dieser Gedanke in französischer Sprache wieder als «dédommagement»[60] (Schadloshaltung); der *RDHS* sprach in seiner Präambel von der «Grundlage [= Prinzip] der Entschädigung durch Säcularisationen»[61].

Aus der zweiten Hälfte des 17. und aus dem 18. Jahrhundert sind eine ganze Reihe von Säkularisationsprojekten bekannt, die sich unter anderem auf das Erzstift Salzburg und auf die Hochstifte Eichstätt, Freising, Regensburg und Augsburg sowie Osnabrück, Paderborn und Münster bezogen[62]. Keines dieser Projekte wurde verwirklicht. Ihnen allen fehlte das Entschädigungsmotiv. Sie wären nur im Schacher um fürstliche Konversionen – Säkularisation als Preis für den Übertritt zur katholischen Kirche – oder unter Einsatz militärischer Gewalt im Krieg denkbar gewesen, was im Rahmen des «Ius Publicum Europaeum» und des «Balance of Power»-Gedankens nicht möglich war. So gibt es einen direkten Zusammenhang zwischen den Territorialsäkularisationen von 1648 und denen von 1803. Der Unterschied lag nur in der zu Beginn des 19. Jahrhunderts ungleich größeren Dimension und in der Tatsache, daß 1648 im wesentlichen längst evangelisch gewordene Gebiete betroffen waren, nicht aber katholische wie 1803.

6. *Klostersäkularisationen vor und neben dem «RDHS»*

Klosteraufhebungen gab es schon im Mittelalter, so in Frankreich 1312 die Einziehung der Güter des Templerordens zugunsten der Krone[63]

[60] K. ZEUMER (Hrsg.), *Quellensammlung*, Nr. 211, S. 508; R. FREIIN VON OER (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803*, Nr. 8, S. 22. U. HUFELD (Hrsg.), *Reichsdeputationshauptschluß*, Nr. 7, S. 60 übernimmt von Hoff (E.A. VON HOFF, *Das Teutsche Reich vor der französischen Revolution und nach dem Frieden von Lunéville*, Tl. 1, Gotha 1801) die Übersetzung «Entschädigung».

[61] K. ZEUMER (Hrsg.), *Quellensammlung*, Nr. 212, S. 509; R. FREIIN VON OER (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803*, Nr. 16, S. 55; U. HUFELD (Hrsg.), *Reichsdeputationshauptschluß*, Nr. 9, S. 69.

[62] H. KLUETING, Art. *Die Säkularisation*, S. 443; P. BAUMGART, *Säkularisationspläne König Friedrich II. von Preußen. Zu einem kontroversen Thema der Preußenhistoriographie*, in J. KÖHLER (Hrsg.), *Säkularisationen in Ostmitteleuropa*, S. 59-69.

[63] A. DEMURGER, Art. *Templerprozeß*, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, 1997, S. 537-539; DERS., Art. *Templer*, *ibidem*, S. 534-537, hier S. 537, nennt als Begünstigte nur die Johanniter. Siehe jedoch noch immer R. HOLTZMANN, *Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des 9. Jahrhunderts bis zum Ausbruch der Revolution*, München - Berlin 1910, S. 258 f.:

und 1492 die Aufhebung von etwa 100 Klöstern. Im 16. Jahrhundert wurden in Deutschland von den zur Reformation übergegangenen Fürsten zahlreiche Klöster aufgehoben. So war Ostfriesland vor der Reformation eine Landschaft mit zahlreichen Klöstern, die alle mit der Reformation verschwanden[64]. Charakteristisch war, daß das eingezogene Klostergut im 16. Jahrhundert zumeist für die Besoldung evangelischer Pfarrer und für das Schulwesen, für Universitätsdotierung und für Einrichtungen der Armen- und Krankenpflege Verwendung fand. Hier liegt ein entscheidender Unterschied zu 1803. Der ersten protestantischen Universität, der 1527 gegründeten Universität Marburg an der Lahn, diente säkularisiertes Klostergut als finanzielle Grundlage. Häufig blieb das Klostergut als fürstliches oder staatliches Sondervermögen erhalten, statt – wie zumeist 1803 – dem allgemeinen Staatsfiskus bzw. der fürstlichen Hofkammer zugeschlagen zu werden. Der bekannteste dieser noch heute bestehenden Sonderfonds[65] ist die Hannoversche Klosterkammer[66]. Auf die Klosteraufhebungspolitik des

«Die Vernichtung des Templerordens durch Philipp den Schönen [von Frankreich] und das Konzil von Vienne (1312) darf gleichfalls in diesem Zusammenhang [der Einnahmen des Königs] erwähnt werden, sofern der König von dem reichen Orden Anleihen genommen hatte, deren Rückzahlung er nunmehr für unnötig hielt, und sofern er von den Gütern der Templer überhaupt einen erklecklichen Gewinn an sich zu bringen wußte». Zur Übertragung der Besitzungen des Templerordens in Portugal durch den König an den neugegründeten Christus-Orden A.H. DE OLIVEIRA MARQUES, *Geschichte Portugals und des portugiesischen Weltreiches* (Kröners Taschenausgabe, 385), Stuttgart 2001, S. 69.

[64] M. SMID, *Ostfriesische Kirchengeschichte* (Ostfriesland im Schutze des Deiches, 6), Pewsum 1974, S. 87-114.

[65] Zur Stuttgarter Zentralkasse vor 1548: W.-U. DEETJEN, *Studien zur Württembergischen Kirchenordnung Herzog Ulrichs 1534-1550. Das Herzogtum Württemberg im Zeitalter Herzog Ulrichs (1498-1550), die Neuordnung des Kirchengutes und der Klöster (1534-1547)*, (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, 7) Stuttgart 1981, S. 166-255; DERS., «So klagen wir das Gott im Himmel», in «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 88, 1988, S. 22-52; zum württembergischen «Mannklosterdepositum»: H. KLUETING, *Enteignung oder Umwidmung? Zum Problem der Säkularisation im 16. Jahrhundert*, in I. CRUSIUS (Hrsg.), *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 124), Göttingen 1996, S. 57-83, hier S. 70. Zur Entstehungsgeschichte der Heidelberger Administration: V. PRESS, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619* (Kieler Historische Studien, 7), Stuttgart 1970, S. 135-143. Zur Kirchenschaffnei Zweibrücken F. SOHN, *Geschichte der Kirchenschaffnei Zweibrücken und ihres Archivs*, in «Blätter für pfälzische Kirchengeschichte», 32, 1965, S. 187-207.

[66] A. BRENNEKE, *Vor- und nachreformatorische Klosterherrschaft und die Geschichte der Kirchenreformation im Fürstentum Calenberg-Göttingen* (Geschichte des Hannoverschen Klosterfonds, 1), 2 Hbde., Hannover 1928/29; A. BRENNEKE - A. BRAUCH, *Die calenbergischen Klöster unter Wolfenbütteler Herrschaft 1584-1634* (Geschichte des Hannoverschen

16. Jahrhunderts[67] gehen nicht nur die in Niedersachsen bis heute beibehaltenen evangelischen Damenstifte zurück[68], sondern auch die in aufgehobenen Klöstern[69] eingerichteten hessischen Landhospitäler[70] Haina[71], Merxhausen und Gronau[72] und die evangelischen Klosterschulen in Württemberg. Davon bestehen heute noch Blaubeuren und Maulbronn[73].

Klosterfonds, 2), Göttingen 1956; A. FRHR. VON CAMPENHAUSEN (Hrsg.), *Der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds und die Klosterkammer Hannover*, Hannover 1999, sowie DERS., *Geschichte und Gegenwart der Hannoverschen Klosterkammer*, in E. KLUETING (Hrsg.), *Fromme Frauen – Unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter* (Hildesheimer Forschungen, 3), Hildesheim 2005, im Druck.

67 M. HECKEL, *Das Problem der «Säkularisation» in der Reformation*, in I. CRUSIUS (Hrsg.), *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen*, S. 31-56; H. KLUETING, Enteignung oder Umwidmung?; J. SCHILLING, *Klöster und Mönche in der hessischen Reformation* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 67), Gütersloh 1997. Aus der älteren Literatur: H. LEHNERT, *Kirchengut und Reformation. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Studie* (Erlanger Abhandlungen der mittleren und neueren Geschichte, 20), Erlangen 1935; H.-M. KÜHN, *Die Einziehung des geistlichen Gutes im albertinischen Sachsen 1539-1553* (Mitteldeutsche Forschungen, 43), Köln - Graz 1966; K. KÖRBER, *Kirchengüterfrage und Schmalkaldischer Bund. Ein Beitrag zur deutschen Reformationsgeschichte* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 111/112), Leipzig 1913.

68 N.C. HEUTGER, *Das Nachleben der alten monastischen und stiftischen Formen in nachreformatorischer Zeit in Niedersachsen*, Hildesheim 1961.

69 Das 1535 gegründete Hospital in Hofheim bei Darmstadt wurde nicht in einem aufgehobenen Kloster, sondern auf der Grundlage einer alten Pfarrei mit großem Besitz errichtet.

70 W.D. WOLFF, *Die Säkularisierung und Verwendung der Stifts- und Klostergüter in Hessen-Kassel unter Philipp dem Großmütigen und Wilhelm IV. Ein Beitrag zur deutschen Reformationsgeschichte*, Gotha 1913.

71 E.G. FRANZ, *Landgraf und Kloster. Die Zisterzienser-Abtei Haina vor und während der Reformation*, in W. HEINEMEYER - T. Pünder (Hrsg.), *450 Jahre Psychiatrie in Hessen*, Marburg 1983, S. 21-34; P. HOLTHAUSEN, *Das Landhospital Haina in Hessen, eine Stiftung Landgraf Philipps des Großmütigen von 1527-1907*, Frankenberg 1907.

72 J. SCHILLING, *Klöster und Mönche*; E.G. FRANZ, *Die hessischen Klöster und ihre Konvente in der Reformation*, in «HessJBLG», 19, 1969, S. 147-233; K.E. DEMANDT, *Die Hohen Landeshospitäler Hessens. Anfänge und Aufbau der Landesfürsorge für die Geistesgestörten und Körperbehinderten Hessens 1528-1591*, in W. HEINEMEYER - PÜNDER (Hrsg.), *450 Jahre Psychiatrie*, S. 35-133; K.E. DEMANDT, *Die Anfänge der staatlichen Armen- und Elendenfürsorge in Hessen*, in «HessJBLG», 30, 1980, S. 176-235; W. HEINEMEYER, *Armen- und Krankenfürsorge in der hessischen Reformation*, in W. HEINEMEYER - PÜNDER (Hrsg.), *450 Jahre Psychiatrie*, S. 1-20; R. NOLTE, *Pietas et Pauperes. Klösterliche Armen-, Kranken- und Irrenpflege im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Köln - Weimar - Wien 1996, S. 13-39.

73 H. KLUETING, *Enteignung oder Umwidmung?*, S. 69 f. Die anderen Klosterschulen – Denkendorf, Lorch, Herrenalb, Königsbronn, St. Georgen, Hirsau und Bebenhausen – gingen

Bedeutende Teile des Klostergutes wurden aber auch im 16. Jahrhundert den fürstlichen Domänen einverleibt oder flossen in die Hof- und Landesverwaltung. Es hängt von der Größenordnung dieses für eindeutig weltliche Zwecke verwendeten Teils des entfremdeten Klostergutes und davon ab, ob man Schulwesen und Armenpflege in protestantischen Territorien des 16. Jahrhunderts als «geistliche» oder als «weltliche» Sache beurteilt. Weil die Größenordnung des für eindeutig weltliche Zwecke verwendeten Teils unterschiedlich war, und weil die Beurteilung von Schulwesen und Armenpflege als «geistlich» oder «weltlich» verschieden ausfallen kann, ist diese Frage in der Forschung umstritten. Die einen sehen in der Einziehung des Klostergutes durch evangelische Fürsten eine bloße Umwidmung[74]; die anderen beurteilen diese Vorgänge als Säkularisation[75]. 1773 hob Papst Clemens XIV. den Jesuitenorden auf, dessen Immobilien- und Kapitalvermögen von den jeweiligen Staaten, in denen es lag, säkularisiert und eingezogen wurde[76]. Oft wurde aber auch jetzt noch das Klostergut als staatlicher Sonderfonds behandelt. So geschah es in Österreich mit dem «Exjesuitenfonds»[77]. Dasselbe gilt für Münster, wo das Vermögen des Jesuitenkollegs zusammen mit Haus Geist und dem Jesuitenkolleg in Coesfeld als Studienfonds behandelt und zur Dotierung der 1780 eröffneten Universität genutzt wurde. Dieser «Münster'sche Studienfonds» wird bis heute als Sondervermögen im Haushalt des Landes Nordrhein-Westfalen ausgewiesen. 2002 schien sein Ende bevorzustehen. Er sollte, so sah es das «Sondervermögensauflösungsgesetz»[78] vor, das am 1. Januar 2003 in Kraft treten sollte, gemeinsam mit den fünf anderen säkularisationsbedingten

noch vor dem Ende des 16. Jahrhunderts oder später – Bebenhausen 1807 – wieder ein. Denkendorf war jedoch als Ersatz für das im Pfälzischen Krieg 1692 zerstörte Hirsau von 1713 bis 1810 noch einmal Klosterschule.

[74] So M. HECKEL, *Das Problem der «Säkularisation»*, sowie J. SCHILLING, *Klöster und Mönche*.

[75] So H. KLUETING, *Enteignung oder Umwidmung?* Siehe auch F. BRENDLE, *Säkularisationen in der Frühen Neuzeit*, S. 37-40, der positiv auf meine diesbezüglichen Thesen eingeht.

[76] W. MÜLLER, *Die Aufhebung des Jesuitenordens in Bayern. Vorgeschichte, Durchführung und administrative Bewältigung*, in «ZBLG», 30, 1985, S. 285-352.

[77] Dazu das Promemoria des Staatskanzlers Kaunitz vom 8.4.1773 bei H. KLUETING (Hrsg.), *Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der theresianisch-josephinischen Reformen* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 12a), Darmstadt 1995, Nr. 65, S. 179-183, dasselbe bei F. MAASS (Hrsg.), *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790* (Bde. 4 und 5: *1760-1850*). *Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv*, 5 Bde. (Fontes rerum Austriacarum, 71-75), Wien - München 1951-61, Bd. 2, S. 172-177.

[78] Gesetz zur Auflösung von Sondervermögen ohne Rechtspersönlichkeit des Landes Nordrhein-Westfalen (Sondervermögensauflösungsgesetz) – nicht in Kraft getreten.

Staatsnebenfonds[79] aufgelöst werden, wozu es aber nicht kam[80]. Nach einer Art Vorlauf in der österreichischen Lombardei, wo seit 1768 Klöster aufgehoben wurden[81], begann 1782 unter Kaiser Joseph II. in der österreichischen Monarchie die erste Säkularisationswelle[82]. 1783 folgte die zweite Säkularisationswelle, die bis 1787 in allen Teilen der Monarchie von Belgien bis Siebenbürgen und von Galizien bis Vorderösterreich und in den deutschen Erblanden ebenso wie in Böhmen und Ungarn zur Aufhebung von 700 bis 800 Klöstern führte[83]. Die Klosterbesitzungen wurden verkauft. Die Erlöse flossen in den 1782 in Wien errichteten staatlichen Religionsfonds, aus dem auch die Pensionen für die Exkonventualen gezahlt wurden.

Ich übergehe die Aufhebung des Überwasserstiftes in Münster 1773[84], die Klosteraufhebungen in Mainz zugunsten des Mainzer Universitätsfonds von

[79] Haus Büren'scher Fonds, Paderborner Studienfonds, Bergischer Schulfonds, Gymnasialfonds Münstereifel, Beckum-Ahlen'scher Klosterfonds.

[80] M. BALDUS, *Jesuiten- und Säkularisationsgut als Sondervermögen (Staatsnebenfonds) im Lande Nordrhein-Westfalen*, in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß*, S. 285-332.

[81] Geheiminstruktion der Giunta Economale in Mailand vom 2.6.1768 bei H. KLUETING (Hrsg.), *Josephinismus*, Nr. 44 (S. 118 f.); dasselbe bei F. MAASS (Hrsg.), *Josephinismus*, Bd. 2, S. 172-177.

[82] Klosteraufhebungsdekret vom 12.1.1782 bei H. KLUETING (Hrsg.), *Josephinismus*, Nr. 115 (S. 280-282).

[83] D. BEALES, *Joseph II and the Monasteries of Austria and Hungary*, in A. NIGEL (Hrsg.), *Religious Change in Europe 1650-1914. Essays for John McManners*, Oxford 1997, S. 161-184; E. KOVÁCS, *Joseph II. und die Aufhebung der kontemplativen Klöster in der österreichischen Monarchie*, in *Mauerbach und die Kartäuser* (Analecta Cartusiana, 110), Salzburg 1984, S. 1-17; DIES., *Josephinische Klosteraufhebungen 1782-1789*, in *Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst.* Niederösterreichische Landesausstellung Stift Melk 1980, Wien 1980, S. 169-173; F. RÖHRIG, *Die Klosteraufhebungen Josephs II.*, in *11.-13. Symposion der Internationalen Kommission für Vergleichende Kirchengeschichte. Subkommission Österreich. Alfred Raddatz zum 65. Geburtstag* (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät und des Instituts für Kirchengeschichte an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Wien, NF 2), Wien 1994, S. 114-122; A. WOLF, *Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich 1782-1790. Ein Beitrag zur Geschichte Kaiser Joseph's II.*, Wien 1871, Nachdruck Wien 1971; G. WINNER, *Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Wien - München 1967; S. FUCHS, *Die in Niederösterreich unter Joseph II. aufgehobenen Klöster im Hinblick auf ihre Verwendung*, phil. Dissertation Wien, 1967; Chr. TROPPER, *Schicksale der Büchersammlungen niederösterreichischer Klöster nach der Aufhebung durch Joseph II und Franz (II.) I.*, in «MIÖG», 91, 1983, S. 95-139.

[84] E. KLUETING, *Secularization under Papal Consent: The Benedictine Nunnery «Überwasser» at Münster (Westphalia) and the Foundation of Münster University in 1773.* Vortrag auf dem

1781[85] und die «Säkularisation vor der Säkularisation» in Bayern unter Kurfürst Karl Theodor seit 1787[86] und erwähne nur ganz kurz Frankreich: Am 2. November 1789 erklärte die Assemblée nationale das gesamte Kirchengut zum Besitz der französischen Nation. Das galt auch für die Pfarrgüter, die im josephinischen Österreich ebenso wie 1803 in Deutschland von der Säkularisation ausgenommen waren. Am 19. Dezember 1789 beschloß die Nationalversammlung den Verkauf der nunmehr «Nationalgüter» (*biens nationaux*) genannten säkularisierten Kirchengüter. Aus dem Verkaufserlös sollte eine Kasse zur Deckung des Haushaltsbedarfs und zur Tilgung der Staatsschulden gebildet werden[87]. 1801 war Papst Pius VII. gezwungen,

11th International Congress on the Enlightenment, University of California Los Angeles, am 5.8.2003, in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß*, S. 365-373; DIES., Art. *Münster – St. Marien Überwasser*, in K. HENGST (Hrsg.), *Westfälisches Klosterbuch*, Tl. 2, 1994, S. 58-60, hier Punkt 1.3; R. SCHULZE, *Das adelige Frauen- (Kanonissen-) Stift der hl. Maria (1040-1773) und die Pfarre Liebfrauen-Überwasser zu Münster/Westfalen (gegründet 1040). Ihre Verhältnisse und Schicksale*, Münster 1952², S. 272-278; H. SOWADE, Art. *Münster – Jesuiten*, in K. HENGST (Hrsg.), *Westfälisches Klosterbuch*, Tl. 2, S. 88, Punkt 1.3; A. PIEPER, *Die alte Universität Münster 1773-1818. Ein geschichtlicher Überblick*, Münster 1902, S. 9-11; E. HEGEL, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773-1964*, Tl. 1, Münster 1966, S. 20 und 27-29; A. HANSCHMIDT, *Die erste münstersche Universität 1773/80-1818. Vorgeschichte, Gründung und Grundzüge ihrer Struktur und Entwicklung*, in H. DOLLINGER (Hrsg.), *Die Universität Münster 1780-1980*, Münster 1980, S. 3-28, hier S. 9; A. HARTLIEB VON WALLTHOR, *Der Münstersche Studienfonds. Entstehung und Entwicklung des Vermögens der alten Universität Münster*, *ibidem*, S. 29-35.

[85] E. JAKOBI, *Die Entstehung des Mainzer Universitätsfonds von 1781. Ein Beitrag zur Geschichte der alten Mainzer Universität* (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, 5), Wiesbaden 1959.

[86] W. MÜLLER, *Die Säkularisation von 1803*, in W. BRANDMÜLLER (Hrsg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 3, St. Ottilien 1991, S. 1-129; L. HAMMERMAYER, *Das Ende des alten Bayern. Die Zeit des Kurfürsten Max III. Joseph (1745-1777) und des Kurfürsten Karl Theodor (1777-1799)*, in M. SPINDLER - A. KRAUS (Hrsg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte*, Bd. 2, München 1988², S. 1135-1283, darin § 168, S. 1275-1283; A. KRAUS, *Probleme der bayerischen Staatskirchenpolitik 1750-1800*, in H. KLUETING (Hrsg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 15), Hamburg 1993, S. 119-141; C. JAHN, *Klosteraufhebungen und Klosterpolitik in Bayern unter Karl Theodor 1778-1784* (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 104), München 1994; J. SEITZ, *Die landständische Verordnung in Bayern im Übergang von der altständischen Repräsentation zum modernen Staat* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 62), Göttingen 1999; E. WEIS, *Die Säkularisation der bayerischen Klöster 1802/03* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte Jg. 1983), München 1983; W. DEMEL, *Bayern, der Reichsdeputationshauptschluß und die Säkularisation*, in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß*, S. 115-138.

[87] F. FURET - D. RICHET, *Die Französische Revolution*, München 1981, S. 166-171.

in dem mit Napoleon geschlossenen Konkordat die Kirchenguts- oder Nationalgüterverkäufe nachträglich zu billigen – «pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique», wie es hieß, also «zum Wohl des Friedens und zur glücklichen Wiederherstellung der katholischen Religion»[88].

Französisches Recht lag auch den Säkularisationen in den linksrheinischen Gebieten zugrunde, die dort am 9. Juni 1802 vollzogen wurden[89], bevor 1803 die Verkäufe des Klostergutes begannen[90]. Allein in der Stadt Köln gab es

[88] K.Th. BORMANN - A. VON DANIELS (Hrsg.), *Handbuch der für die königlich-preußischen Rheinprovinzen verkündeten Gesetze, Verordnungen und Regierungsbeschlüsse aus der Zeit der Fremdherrschaft*, Bd. 4, Köln 1836, Nr. 166, S. 292-308 (S. 294: Art. 13). Zum Konkordat von 1801: B. PLONGERON, *Von Napoleon zu Metternich*, in B. PLONGERON (Hrsg.), *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)*, (Die Geschichte des Christentums, 10) Freiburg i.Br. 2000, S. 621-703, hier S. 621-633.

[89] K.Th. BORMANN - A. VON DANIELS (Hrsg.), *Handbuch*, Nr. 187, S. 391-395.

[90] W. SCHIEDER (Hrsg.), *Säkularisation und Mediatisierung in den vier rheinischen Departements 1803-1813. Edition des Datenmaterials der zu veräußernden Nationalgüter*, 7 Bde. (Forschungen zur deutschen Sozialgeschichte, 5), Boppard 1991; DERS., *Die Säkularisationspolitik Napoleons in den vier rheinischen Departements*, in I. CRUSIUS (Hrsg.), *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen*, S. 84-101; W. SCHIEDER - A. KUBE, *Säkularisation und Mediatisierung. Die Veräußerung der Nationalgüter im Rhein-Mosel-Departement 1803-1813* (Forschungen zur deutschen Sozialgeschichte, 4), Boppard 1987; M. MÜLLER, *Säkularisation und Grundbesitz. Zur Sozialgeschichte des Saar-Mosel-Raumes 1794-1813* (Forschungen zur deutschen Sozialgeschichte, 3), Boppard 1980; H. KLUETING, *Säkularisation von 1802/03*; E. HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung. Vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit 1688-1814* (Geschichte des Erzbistums Köln, 4), Köln 1979, S. 493-513; B. RESMINI, *Mönche und Nonnen der Eifelklöster während und nach der Säkularisation*, in J. MÖTSCH - M. SCHOEBEL (Hrsg.), *Eiflia Sacra. Studien zu einer Klosterlandschaft* (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 70), Mainz 1994; M. KOLTES, *Die Säkularisation in der Eifel. Geistlicher Grundbesitz im Spiegel der Nationalgüterveräußerungen*, *ibidem*; B. SCHILDT-SPECKER, *Klosterfrauen und Säkularisation. Prämonstratenserinnen im Rheinland* (Düsseldorfer Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens, 44), Essen 1996; G. MÖLICH - J. OEPEN - W. ROSEN (Hrsg.), *Klosterkultur und Säkularisation im Rheinland*, Essen 2002; J. OEPEN, *Die Säkularisation von 1802 in den vier rheinischen Departements*, in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß*, S. 87-114. Aus der älteren Literatur: K. FARIA E CASTRO, *Die Nationalgüter im Arrondissement Koblenz und ihre Veräußerung in den Jahren 1803 bis 1813* (Rheinisches Archiv, 85), Bonn 1973; P. KAISER, *Der kirchliche Besitz im Arrondissement Aachen gegen Ende des 18. Jahrhunderts und seine Schicksale in der Säkularisation durch die französische Herrschaft. Ein Beitrag zur Kirchen- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinlande*, phil. Dissertation Leipzig 1906, Aachen 1906; DERS., *Die Säkularisation unter der französischen Verwaltung*, in *Beiträge zur Geschichte des Herzogtums Kleve* (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein, 2), Köln 1909, S. 403-416; G. KLIESING, *Die Säkularisation in den kurkölnischen Ämtern Bonn, Brühl, Hardt, Lechenich und Zülpich in der Zeit der französischen Fremdherrschaft*, phil. Dissertation Bonn, 1932; W. KLOMPEN,

zehn große Kollegiatstifte, elf Männerklöster und 38 Frauenklöster sowie acht weitere geistliche Institute, die fast alle 1802 säkularisiert wurden[91]. Der *RDHS* spielte in den linksrheinischen Gebieten keine Rolle.

Dasselbe gilt für die Säkularisationen des mit der Gründung des Rheinbundes 1806 entstandenen Großherzogtums Berg[92] und des 1807 gegründeten Königreichs Westphalen[93] sowie des Kaiserreichs Frankreich, dem Ende 1810 große Teile Norddeutschlands und der Norden Westfalens mit der Stadt Münster zugeschlagen wurde. In Münster waren die französischen Säkularisationen von 1811 viel wichtiger als die preußischen von 1803. So wurden die großen Kollegiatstifte Münsters – Alter Dom, St. Ludgeri, St. Martini und St. Mauritz – und das Benediktinerinnenkloster St. Aegidii erst 1811 – völlig unabhängig vom *RDHS* – durch kaiserlich-französisches Dekret säkularisiert[94]. Die Verstaatlichung des Kirchengutes und der Verkauf der Klosterimmobilien dienten dabei offen der Rüstungs- und Kriegsfinanzierung und der Entlastung der staatlichen Haushalte. Im Königreich Westphalen fand säkularisiertes Klostergut außerdem Verwendung zur Dotation des von Napoleon im nachrevolutionären Frankreich geschaffenen neuen Adels, der *noblesse impériale*[95].

Die Säkularisation im Arrondissement Krefeld 1794-1814 (Schriftenreihe des Landkreises Kempen-Krefeld, 13), Kempen 1962; F. KÖRHOLZ, *Die Säkularisation und Organisation in den preußischen Entschädigungsländern Essen, Werden und Elten 1802-1806* (Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, NF 14), Münster 1907; F.W. LOHMANN, *Das Ende des alten Kölner Domkapitels nach der Säkularisation des Kurstaates*, Köln 1920; J.CHR. NATTERMANN, *Das Ende des alten Kölner Domstiftes* (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins, 17), Köln 1953; F. PAULY, *Die Säkularisation im linksrheinischen Teil des alten Erzbistums Trier*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», 15, 1963, S. 482-486.

[91] R. BÜTTNER, *Die Säkularisation der Kölner geistlichen Institutionen. Wirtschaftliche und soziale Bedeutung und Auswirkungen* (Schriften zur rheinisch-westfälischen Wirtschaftsgeschichte, 23) Köln 1971, S. 83-150.

[92] E. KLUETING, *Die Klosteraufhebungen im Königreich Westphalen und im Großherzogtum Berg*, in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß*, S. 215-237.

[93] *Ibidem.*

[94] M. LAHRKAMP, *Münster in napoleonischer Zeit 1800-1815. Administration, Wirtschaft und Gesellschaft im Zeichen von Säkularisation und französischer Herrschaft* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, NF 7/8) Münster 1976.

[95] J. TULARD, *Napoléon et la noblesse d'Empire. Avec la liste complète des membres de la noblesse impériale (1808-1815)*, Paris 1979; H. BERDING, *Les dotations impériales dans le royaume de Westphalie*, in «Revue de l'Institut Napoléon», 132, 1976, S. 91-101. Zu den Säkularisationen in der preußischen Provinz Schlesien von 1810: J.J. MENZEL, *Die Säkularisation in Schlesien 1810*, in J. KÖHLER (Hrsg.), *Säkularisationen in Ostmitteleuropa*, S. 85-102, dort S. 93 die Deutung, daß der *RDHS* mit seinem Art. 35 für Schlesien rechtlich

7. *Territorialismus, ökonomischer Utilitarismus und die Lehre vom «angemaßten Eigenthum» der Kirche*

Bei den Hochstifts- oder Territorialsäkularisationen wurden die Verbindungen zwischen 1648 und 1803 und das Entschädigungsmotiv als Legitimationsgrund und somit als Gemeinsamkeit deutlich. Wo liegen die Gemeinsamkeiten zwischen den Klostersäkularisationen nach Art. 35 *RDHS* und früheren Klosteraufhebungen? Solche Verbindungen sind mit den Vorgängen der Reformationszeit kaum auszumachen, obwohl auch mit ihnen Klöster aufgehoben und Klostergut von weltlichen Herrschaftsträgern zumindest teilweise zu weltlichen Zwecken verwendet wurde. Umso deutlicher sind die Verbindungen zwischen den josephinischen Klosteraufhebungen seit 1782 und den Klosteraufhebungen von 1803. Die Gemeinsamkeiten liegen in der Form der Durchführung und in der juristischen Begründung und damit in der Legitimation[96]. Seit der österreichische Staatskanzler Kaunitz im November 1753 die Grundlinien der theresianisch-josephinischen Staatskirchenpolitik fest-gelegt hatte[97], ging es um die Ausdehnung der staatlichen Hoheit auf die Kirche und um Integration der Kirche in den Staat[98]. Nimmt man die Denkschriften des Staatskanzlers aus den Jahren 1768 bis 1770[99], so findet man Kaunitz immer mit der Trennung von Kirche und Staat argumentieren. Doch hat das gar nichts zu tun mit der liberalen Forderung nach Trennung von Staat und Kirche im 19. und 20.

keine Rolle spielte. Ich teile diese Deutung nicht, was hier aber nicht ausgeführt werden kann.

[96] H. KLUETING, *Die josephinischen Klosteraufhebungen und die Säkularisationsdiskussion im Reich vor 1803*, in H. KLUETING - W. SCHMALE (Hrsg.), *Das Reich und seine Territorialstaaten: Aspekte des Mit-, Neben- und Gegeneinander* (Historia profana et ecclesiastica, 10), Münster 2004, S. 207-224. Siehe auch H. KLUETING, *Vom aufgeklärten Absolutismus zu den Reformen in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in H. REINALTER - H. KLUETING (Hrsg.), *Der aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich*, Wien - Köln - Weimar 2002, S. 331-360.

[97] F.A.J. SZABO, *Kaunitz and Enlightened Absolutism, 1753-1780*, Cambridge 1994, S. 215 f.

[98] I. GAMPL, *Staat-Kirche-Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution* (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten, 15), Wien - Köln - Graz 1984; H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln - Wien 1972[5], S. 584-592.; E. KOVÁCS, *Beziehungen von Staat und Kirche im 18. Jahrhundert*, in E. ZÖLLNER (Hrsg.), *Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus* (Schriften des Instituts für Österreichkunde, 42), Wien 1983, S. 29-53; ferner auch L. MIKOLETZKY, *Was bezweckte Kaiser Joseph II. mit seinen Reformen auf religiösem Gebiet wirklich? Einige Überlegungsansätze*, in *11.-13. Symposion für Vergleichende Kirchengeschichte*, S. 98-104.

[99] H. KLUETING (Hrsg.), *Josephinismus*, Nr. 42, 44, 45, 46 und 50.

Jahrhundert. Auch Joseph Anton von Riegger[100] und andere Vertreter des josephinischen Staatskirchenrechts operierten mit dieser Trennung, die aber auf Integration der Kirche in den Staat und auf Unterordnung unter die Hoheit des Staates oder des Fürsten hinauslief.

Trennung von Kirche und Staat bedeutet bei Kaunitz und im Josephinismus Einschränkung der geistlichen Macht auf den engen Kernbereich der *essentialia*. Alles übrige, die *accidentalia*, bezeichnet Kaunitz als «Neuerungen oder Mißbräuche»[101], wozu er auch Mönchtum und Klosterwesen zählt[102]. Diese *accidentalia* unterstehen voll und ganz staatlicher Reglementierung. Doch relativiert Kaunitz diese Unterscheidung zugunsten des Staates, womit er die Trennung von Kirche und Staat faktisch wieder aufhebt, indem er dem Staat massive Eingriffsmöglichkeiten auch im Bereich der *essentialia* einräumt[103]. Damit steht dem Staat «die volle Verfügungsgewalt über das Kirchengut ... zu»[104]. Diese Haltung wird bei Kaunitz hinter seiner Position im Blick auf das Kirchengut sichtbar. Kaunitz teilte das in der Säkularisationsdiskussion im Vorfeld von 1803 geläufige Argument[105], das Kirchengut

[100] J.A. von Riegger, *Von dem Rechte des Landesfürsten, die geistlichen Personen und Güter zu besteuern. Eine akademische Abhandlung*, Augsburg - Freiburg 1770^2, davon Auszüge (Kap. III und IV) bei H. Klueting (Hrsg.), *Josephinismus*, Nr. 49. Zu J.A. von Riegger (1742-1795): C. von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*, Bd. 26, Wien 1874, S. 121-129; C. Schott, Art. *Joseph Anton Stephan von Riegger*, in *HRG*, Bd. 4, 1990, Sp. 1064 f.; R. von Stintzing - E. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Abt. 3, Bd. 1, München 1898, S. 384 ff. Zu J.A. von Rieggers Vater Paul Joseph von Riegger (1705-1775): E. Seifert, *Paul Joseph von Riegger 1705-1775. Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung des josephinischen Staatskirchenrechts* (Schriften zur Rechtsgeschichte, 5), Berlin 1973.

[101] H. Klueting (Hrsg.), *Josephinismus*, Nr. 46, S. 125.

[102] *Ibidem*, Nr. 50, besonders S. 149, sowie Nr. 46, besonders S. 128-130.

[103] H. Klueting, *»Quidquid est in territorio, etiam est de territorio». Josephinisches Staatskirchentum als rationaler Territorialismus*, in «Der Staat», 27, 1998, S. 417-434, hier S. 429 und 432. Siehe auch ders., *Kaunitz, die Kirche und der Josephinismus. Protestantisches landesherrliches Kirchenregiment, rationaler Territorialismus und theresianisch-josephinisches Staatskirchentum*, in G. Klingenstein - F.A.J. Szabo (Hrsg.), *Staatskanzler Wenzel Anton von Kaunitz-Rietberg 1711-1794. Neue Perspektiven zu Politik und Kultur der europäischen Aufklärung*, Graz 1996, S. 169-196.

[104] Chr. Link, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre* (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten, 12), Wien - Köln - Graz 1979, S. 310.

[105] Siehe auch R. Freiin von Oer, *Der Eigentumsbegriff in der Säkularisationsdiskussion am Ende des Alten Reiches*, in R. Vierhaus (Hrsg.), *Eigentum und Verfassung. Zur Eigentumsdiskussion im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Göttingen 1972, S. 193-228.

bestehe aus Stiftungen, die Laien oder die Fürsten selbst in älterer oder jüngerer Zeit der Geistlichkeit gemacht hätten[106]. Der Gedanke war der, daß die Erben der einstigen Stifter sich mit der Säkularisation das Stiftungsgut zurückholten, weil die Klöster das Recht an den einst für sie gestifteten Gütern verwirkt hätten. Daraus zog er den Schluß: «Die oberherrliche Gewalt hat allein ein Recht dazu»[107], d.h. ein Recht auf das Kirchengut.

Dahinter stand die Lehre vom Obereigentum des Staates am Kirchengut der territorialistischen Staatskirchenrechtslehre[108]. Der Territorialismus war die jüngere protestantische Staatskirchenrechtstheorie. Die ältere, der Episkopalismus, hatte im 16. Jahrhundert die äußere Kirchengewalt der protestantischen Fürsten mit der Suspendierung der geistlichen Jurisdiktion der katholischen Bischöfe über protestantische Territorien im Augsburger Religionsfrieden von 1555 begründet. An die Stelle dieses Episkopalismus trat im 17. Jahrhundert der Territorialismus. Dieser sah im Eintritt der protestantischen Landesherren in die Jurisdiktionsrechte der Bischöfe die Wiederherstellung des den Fürsten als Fürstenrecht zustehenden Kirchenregiments. Mit der Auflösung des Begründungszusammenhangs mit dem Augsburger Religionsfrieden hörte der Territorialismus auf, eine konfessionell protestantische Kirchenrechtstheorie zu sein. Er wurde eine «rein säkulare, staatskirchenrechtliche Lehre»[109], die sich auch katholischen Fürsten anbot. Das galt erst recht für den «rationalen Territorialismus» des 18. Jahrhunderts mit Christian Thomasius als Hauptvertreter[110], der bei Kaunitz in Österreich und im Josephinismus ebenso rezipiert wurde[111] wie bei Montgelas in Bayern[112] und anderen Trägern der Säkularisations-

[106] H. KLUETING (Hrsg.), *Josephinismus*, Nr. 46, S. 127.

[107] *Ibidem*, S. 127 f.

[108] K. RENNER, *Der Standort des Kirchenvermögens im josephinischen System. Ein Beitrag zu zeitgenössischen Grundsatzfragen*, kath.-theol. Dissertation Wien, 1974, S. 108 und 180.

[109] M. HECKEL, Art. *Territorialsystem*, in *EStL*, Bd. 2, 1987, Sp. 3600-3603, Zitat Sp. 3601. Siehe auch H. KLUETING, Art. *Kirche und Staat*, I 3: *Reformation und frühe Neuzeit*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4, 2001^4, Sp. 1041 f.

[110] K. SCHLAICH, *Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatskirchenrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert*, in DERS., *Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz* (Jus ecclesiasticum, 57), Tübingen 1997, S. 204-266; Chr. LINK, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit*, S. 292-321.

[111] H. KLUETING, «Quidquid est in territorio ...»; DERS., *Kaunitz, die Kirche und der Josephinismus*.

[112] H. KLUETING, *Vom aufgeklärten Absolutismus*, S. 356-358; E. WEIS, *Montgelas 1759-1799. Zwischen Revolution und Reform*, München 1971, S. 113-133 (zu Montgelas «Mémoire

diskussion im Vorfeld von 1803 wie dem westfälischen Freiherrn Franz Wilhelm von Spiegel[113], dessen aufschlußreiche Denkschrift *Gedanken ueber die Aufhebung der Kloester und geistlichen Stifter im Herzogthum Westphalen* von 1802 im Druck vorliegt[114]. Gemäß dem Satz «Quidquid est in territorio, etiam est de territorio»[115] («Was im Territorium ist, das gehört auch zum Territorium») war die Lehre des rationalen Territorialismus geeignet, dem Fürsten «die volle Verfügungsgewalt über das Kirchengut»[116] zuzusprechen.

Diese Lehre verband sich mit dem ökonomischen Utilitarismus, der die grundbesitzenden Klöster als nutzlos und ihren Güterbesitz und ihre Wirtschaftsweise als Hindernis für Reformen mit dem Ziel einer Ertragssteigerung der Landwirtschaft sah.

Ökonomischer Utilitarismus und rationaler Territorialismus wurden überhöht von der Lehre Immanuel Kants vom «angemaßten Eigenthum» der Kirche. Der Königsberger Philosoph, der im katholischen Deutschland des späteren 18. Jahrhunderts wie kein anderer nichtkatholischer Denker rezipiert wurde[117], veröffentlichte 1797 als ersten Teil seiner *Metaphysik der Sitten* seine *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre.* Hier schrieb er:

«Denn die Kirche ist ein bloß auf Glauben errichtetes Institut, und, wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf

instructif sur les droits des Ducs de Bavière en matière ecclésiastique» von 1789) und S. 266-287 (zu seiner Ansbacher Denkschrift, dem «Mémoire présenté à Monseigneur le Duc» von 1796).

[113] R. FREIIN VON OER, *Franz Wilhelm von Spiegel zum Desenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln*, in H. KLUETING (Hrsg.), *Katholische Aufklärung*, S. 335-345; M. BRAUBACH, *Franz Wilhelm von Spiegel*, in *Westfälische Lebensbilder*, Bd. 6, Münster 1957, S. 61-83; DERS., *Die Lebenschronik des Freiherrn Franz Wilhelm von Spiegel zum Diesenberg. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Rheinland-Westfalen* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde, XIX/4), Münster 1952.

[114] H. KLUETING, *Franz Wilhelm von Spiegel und sein Säkularisationsplan für die Klöster des Herzogtums Westfalen*, in «Westfälische Zeitschrift», 131/132, 1981/82, S. 47-68.

[115] G.J. EBERS, *Grundriß des katholischen Kirchenrechts. Rechtsgeschichte und System*, Wien 1950, S. 191.

[116] Chr. LINK, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit*, S. 310.

[117] N. HINSKE, *Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption*, in H. KLUETING (Hrsg.), *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert* (Hildesheimer Forschungen, 2), Hildesheim 2003, S. 279-294.

gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaßten Eigentums der Kirche»[118].

Kant begründet das Recht des Staates, das Kirchengut zu enteignen und zu verstaatlichen. Kant nennt das Eigentum der Kirche «angemaßtes Eigenthum» und bezeichnet die Kirche als Einrichtung, deren Grund nur der Glaube ist. Wenn der Glaube durch «Volksaufklärung» verschwunden ist, so hat die Kirche kein Recht mehr an ihrem Eigentum. Das ist der Schlüsselsatz für die Vermögenssäkularisationen und Klosteraufhebungen des Josephinismus wie des RDHS. Auf die Klosteraufhebungen der Reformationszeit ist er nicht anwendbar.

8. *Der Verfassungsbruch von 1803*

Kants Rechtslehre war aber nur eine philosophische Lehrmeinung. Auch 1803 war die Legalität der Säkularisationen keineswegs unumstritten. Zwar gab der *RDHS* den Fürsten das Recht zur Klosteraufhebung und zur Annektierung der geistlichen Territorien. Aber war dieses Recht rechtmäßig? Widersprach es nicht verfassungsrechtlichen Normen? Die Juristen der Kanzlei des Erzkanzlers des Reiches, die zur Ratifikation des *RDHS* ein sogenanntes «Reichsgutachten» zu erstatten hatten, waren sich des Verfassungsbruches bewußt.

Die Territorial- und die Klostersäkularisationen verstießen gegen den Normaljahrsartikel des Westfälischen Friedens. Und der Westfälische Frieden war eines der Grundgesetze des Reiches. Doch sahen sie sich in dem Dilemma zwischen 150 Jahre altem Verfassungsrecht und aktueller Politik. Entschuldigend stellten sie in ihrem Reichsgutachten fest, der *RDHS* sei «das einzige Mittel, den für das Wohl des gesamten deutschen Vaterlandes und die Erhaltung des Reichsverbandes selbst so nothwendigen Ruhestand zu befestigen»[119]. Im übrigen bestätigten sie die Fortgeltung des Westfälischen Friedens[120]. Revolutionen machen vor Verfassungsartikeln nicht halt. Und da der Verfassungsbruch von 1803 von den Fürsten ausging und die Fürsten und die Herrschaftseliten begünstigte, konnte

[118] IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen*, Tl. 1: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797. Hier zitiert nach *Immanuel Kant. Werke*, hrsg. von W. WEISCHEDEL, Bd. 4. Wiesbaden 1956, S. 494.

[119] K. ZEUMER (Hrsg.), *Quellensammlung*, Nr. 212 b (S. 529); U. HUFELD (Hrsg.), *Reichsdeputationshauptschluß*, Nr. 10, S. 121.

[120] *Ibidem.*

Heinrich von Treitschke 1879 den *RDHS* eine «Fürstenrevolution» nennen[121].

9. *Bilanz*

Von den Territorial- und Klostersäkularisationen des *RDHS* in den einzelnen deutschen Ländern war hier nicht oder nur am Rande die Rede. Dieses Thema bleibt anderen Beiträgen dieses Bandes vorbehalten. Dennoch muß eine Bilanz am Ende stehen[122].

Die Säkularisation von 1803 wird ganz unterschiedlich beurteilt, wobei keines dieser Urteile völlig falsch ist. Da gibt es die einen, die sagen, daß mit der Beseitigung klerikaler Herrschaft, vor allem mit dem Verschwinden von mönchischem Einfluß auf das Bildungs- und Erziehungswesen, aber auch mit dem Ende des Besitzes der sogenannten «Toten Hand», der wirtschaftlich unproduktiv gewesen sei, das Tor zur Modernisierung der Gesellschaft aufgestoßen und «alter Schlendrian»[123] hinweggeschafft wurde. Die Klöster hätten am Ende des 18. Jahrhunderts an innerer Auszehrung gelitten und seien eine überlebte Erscheinung gewesen. Franz Wilhelm von Spiegel, der Denkschriftautor von 1802, hätte den Vertretern dieser Sichtweise zugestimmt.

Andere beklagen die materiellen Verluste, die Verschleuderung von Immobilien, Bibliotheken und Kunstwerken, und den Niedergang des katholi-

[121] «Wenige unter den großen Staatsumwälzungen der neuen Geschichte erscheinen so häßlich, so gemein und niedrig wie diese Fürstenrevolution von 1803 ... Und doch war der Umsturz eine große Notwendigkeit; er begrub nur was todt war, er zerstörte nur was die Geschichte dreier Jahrhunderte gerichtet hatte»: H. VON TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, Tl. 1, Leipzig 1879, zitiert nach der 4. Aufl. (1886), S. 186. Siehe auch R. REINHARDT, *Heinrich Treitschke und die Säkularisation*, in «ZKG», 101, 1990, S. 371-373.

[122] Nachstehendes ausführlicher bei H. KLUETING, *«Gedanken über die Aufhebung der Klöster und geistlichen Stifter im Herzogthum Westfalen»*, Vortrag zur Eröffnung der Ausstellung «Vom Kurkölnischen Krummstab über den Hessischen Löwen zum Preußischen Adler. Die Säkularisation und ihre Folgen im Herzogtum Westfalen 1803-2003» in Arnsberg (Westf.) am 21.9.2003, in «Theologisches. Katholische Monatsschrift», 33, 2003, S. 595-600. Der Text auch in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß*, S. 375-380. Auf Einzelnachweise wird in dieser Bilanz teilweise verzichtet.

[123] Titel der Ausstellung und des Ausstellungskatalogs *«Zerbrochen sind die Fesseln des Schlendrians» Westfalens Aufbruch in die Moderne*, Ausstellung des Westfälischen Landesmuseums für Kunst und Kulturgeschichte Münster, 27.10.2002-16.3.2003.

schen Bildungswesens, der bis ins 20. Jahrhundert hinein spürbar gewesen sei[124]. Ihnen wird entgegengehalten, daß die Verluste so groß nicht gewesen seien und daß die Immobilien nicht selten karitativen Zwecken zugeführt wurden, indem aus Klöstern Irrenanstalten wurden. Auch weist man darauf hin, daß die wertvolleren Teile der Bibliotheken keineswegs in alle Winde verstreut wurden und daß Handschriften, Bücher und Kunstwerke in staatlichen Bibliotheken und Museen, von sachkundigen Restauratoren betreut, besser aufgehoben seien als in Klöstern. Und das katholische Bildungswesen sei auch schon vor 1803 in vergleichsweise desolatem Zustand gewesen.

Manche sprechen von den sozialen Folgen der Klosteraufhebungen für Klosterangestellte und Künstler. Massenarbeitslosigkeit sei die Folge gewesen[125]. Andere sagen, das gelte nur in einigen Landstrichen. Andernorts seien die Klostergüter geschlossen als landwirtschaftliche Domänen weitergeführt und das Gesinde weiterbeschäftigt worden[126]. Bisweilen hätten Klostergebäude als Fabriken Verwendung gefunden, wodurch man Arbeitsplätze geschaffen habe[127].

[124] Für diese Sicht immer noch R. MORSEY, *Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Säkularisation in Deutschland*, in *Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Raumer*, Münster 1966, S. 361-383.

[125] Hier ist vor allem zu verweisen auf D. STUTZER, *Klöster als Arbeitgeber um 1800. Die bayerischen Klöster als Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme zur Zeit der Säkularisation 1803* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 28), Göttingen 1986; DERS., *Die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in säkularisierten Klöstern Altbaierns 1803*, in «ZBLG», 40, 1977, S. 121-162; DERS., *Die Sozialverfassung der bayerischen Klöster vor der Säkularisation*, in E. WEIS (Hrsg.), *Reformen im rheinbündischen Deutschland* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 4), München 1984, S. 33-44. Siehe auch DERS., *Die Säkularisation 1803. Der Sturm auf Bayerns Kirchen und Klöster*, Rosenheim 1979.

[126] So H. KLUETING, *Säkularisation im Herzogtum Westfalen* für das ehem. kurkölnische und seit 1803 hessen-darmstädtische, 1816 preußische Herzogtum Westfalen. Hinzuweisen ist hier auf die immer noch wichtige Abhandlung von Chr. DIPPER, *Probleme einer Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Säkularisation in Deutschland (1803-1813)*, in VON REDEN-DOHNA (Hrsg.), *Deutschland und Italien*, S. 123-170 mit der Unterscheidung des «kirchenreformatorischen», des «domänenpolitischen» und des «fiskalpolitischen» Modells des Umgangs mit dem Kloster- bzw. Kirchengut, wovon die wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen unmittelbar abhängig waren.

[127] Siehe auch H. KLUETING, *Folgen der Säkularisationen*; DERS., *Die sozio-ökonomischen Folgen der Säkularisation des 19. Jahrhunderts*, in I. CRUSIUS (Hrsg.), *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen*, S. 102-120. Allgemein: H.Chr. MEMPEL, *Die Vermögenssäkularisation 1803/10. Verlauf und Folgen der Kirchengutenteignungen in verschiedenen deutschen Territorien*, 2 Bde. (tuduv-Studien. Reihe Sozialwissenschaften, 15), München 1979.

Wieder andere betonen den Nutzen, den die Säkularisation der Kirche gebracht habe[128]. Ohne Säkularisation würde sich ein Erzbischof auch um die Müllabfuhr und den öffentlichen Nahverkehr kümmern müssen. Die Säkularisation habe die Kirche aus ihren weltlichen Verstrickungen befreit. Sie habe dem Monopol des Adels auf die Bischofsstühle und Domkapitelsstellen den Boden entzogen; die Kirche sei eine Kirche des Volkes geworden. Das könne man am Laienkatholizismus und am katholischen Vereinswesen des 19. Jahrhunderts ablesen. Schließlich habe die Pfarrseelsorge von der Säkularisation profitiert[129].

Eines wird über diese Bilanzierungen von Verlust und Gewinn vergessen. Und dabei geht es nicht um die geistlichen Fürstentümer, die ein Stück Weltlichkeit in der Kirche waren. Es geht um die Klöster, mit deren Verschwinden Orte der Spiritualität verschwanden. Das 18. Jahrhundert, die Aufklärung, auch die katholische, hatte mit ihrem verengten Nützlichkeitsbegriff Dinge wie das Chorgebet nur noch als nutzloses Tun wahrgenommen. Dabei ist einzuräumen, daß Spiritualität und Chorgebet am Ende des 18. Jahrhunderts in vielen Klöstern im Argen lagen. Aber das Jahr 1803 ließ das Chorgebet überall verstummen.

Oft wird gefragt, wie die katholische Bevölkerung auf die Aufhebung der Klöster reagierte[130]. Selten weinten sie den Mönchen und den Nonnen eine Träne nach. Man sah diejenigen gar nicht ungern fortgehen, denen man noch gestern Hand- und Spanndienste zu leisten und Pachtzinsen zu zahlen hatte. Als aber die Kirchen in Pferdeställe, Getreidemagazine oder Munitionsdepots verwandelt und die Gnadenorte geschlossen waren, da wurde der Verlust bemerkbar. Erst der Verlust ließ das Verlorene wertvoll erscheinen. Es meldete sich das Verlangen vieler Menschen nach Spiritualität, das im 19. Jahrhundert neue Klöster entstehen ließ. Und deshalb erklingt mancherorts heute wieder der Chorgesang der Mönche und Nonnen[131].

[128] Siehe auch M. WEITLAUFF, *Von der Reichskirche zur «Papstkirche». Revolution, Säkularisation, kirchliche Neuorganisation und Durchsetzung der papalistischen Doktrin*, in «ZKG», 113, 2002, S. 355-402.

[129] Siehe E. GATZ in diesem Band.

[130] Dazu schon H. MÜLLER, *Säkularisation und Öffentlichkeit am Beispiel Westfalen*, Münster 1971. Hinzuweisen ist jetzt auf J. SCHMIEDL, *Zwischen Säkularisationsbereitschaft und Widerstand gegen die Klosteraufhebung: Zur Mentalitätsgeschichte der Säkularisation in Westfalen*, in H. KLUETING (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß*, S. 173-197.

[131] H. KLUETING, *«Gedanken über die Aufhebung der Klöster und geistlichen Stifter»*.

Il Regio Economo nel ducato di Milano e nei dominî sabaudi e la questione dei benefici ecclesiastici durante l'Antico Regime

di *Giorgio Dell'Oro*

1. *Premessa*

In questa sede presento i primi parziali risultati di una ricerca riguardante l'istituto del Regio Economo a Milano e la sua influenza nella politica ecclesiastica dello Stato milanese e in quella, sia pure con diversa rilevanza, degli Stati confinanti. L'indagine ha preso spunto dalla constatazione che, sia per il Piemonte sabaudo che per la Lombardia spagnola, non esistono ricerche approfondite ed esaurienti riguardanti la politica ecclesiastica nel periodo compreso fra la prima metà del Seicento e gli anni Trenta-Quaranta del Settecento[1]. Più precisamente, questa lacuna è evidente per il Milanese dalla Concordia del 1615-1618 al regno di Maria Teresa[2] e per il

Abbreviazioni: ASMi = Archivio di Stato di Milano; AGS = Archivio General de Simanas; BAM = Biblioteca Ambrosiana di Milano; ESC = Edizione Nazionale dell'Epistolario di San Carlo Borromeo presso la BAM; ASDM = Archivio Storico Diocesano di Milano; ASCM = Archivio Storico Civico di Milano; AIM = Archivio delle Istituzioni di Previdenza, Assistenza e Beneficenza di Milano; ASV = Archivio Segtreto Vaticano; AST = Archivio di Stato di Torino; ASR = Archivio di Stato di Roma; ASB = Archivio di Stato di Biella; BNB = Biblioteca Nazionale Braidense di Milano.

[1] Da un sondaggio nel sito Internet dell'Istituto Centrale per il Catalogo Unico - Sistema Bibliotecario Nazionale (SBN dell'ICCU) riguardante le monografie nel cui titolo compare il lemma «benefic», è risultato che su 86 titoli trovati solo 11 erano riferibili all'istituto «beneficio ecclesiastico» – tra cui due tesi – e di questi 11 nessuno riferibile al XVII secolo, o per meglio dire al periodo successivo agli anni 1618-1620.

[2] Per la Lombardia si deve necessariamente fare riferimento a: A. GALANTE, *Il diritto di placitazione e l'Economato dei benefici vacanti in Lombardia*, Milano 1894; M. BENDISCIOLI, *L'inizio delle controversie giurisdizionali a Milano tra l'Arcivescovo Carlo Borromeo e il Senato milanese*, in «Archivio Storico Lombardo», 53, 1926, pp. 241-280 e 409-462; L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico nello Stato di Milano dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1973; D. SELLA - C. CAPRA, *Il ducato di Milano dal 1535 al 1796* (*Storia d'Italia* diretta da G. Galasso, XI), Torino 1984; G. COPPOLA, *Fisco, finanza e religione: lo Stato di Milano da Carlo a Federigo*, in KELLENBENZ - P. PRODI (edd), *Fisco religione Stato nell'età confessionale* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento.

Piemonte sabaudo dalla morte di Carlo Emanuele I all'inizio del regno di Vittorio Amedeo II[3].

2. *Le origini dell'Economato Regio*

Nella Lombardia milanese si era formata nel tempo una tradizione politica e giuridica riguardante il controllo dei beni ecclesiastici legata a un organo apposito, il Ducal Economo.

Nel XIV secolo questo ufficio di origine viscontea non aveva struttura organica e dipendeva direttamente dai duchi, i quali durante le vacanze dei benefici maggiori, come l'arcivescovado, i vescovadi, le abbazie maggiori o con rendite superiori ai 50 fiorini[4], nominavano di volta in volta un Economo allo scopo di assicurare alle casse ducali le entrate e i frutti dei medesimi; tuttavia in questo periodo continuò a operare al suo fianco un Collettore apostolico nominato dal papa[5]. Nel 1401 i Visconti emanarono un ordine, in cui affermarono il diritto ducale allo spoglio di tutti i beni ecclesiastici, dichiarando

«nostra plenitudine potestatis ..., determinamus et iubemus, quoad persona aliqua civitatis status, gradus, conditionis, preheminentiae, aut dignitatis existat non audeat nec presumat

Quaderni, 26), Bologna 1989,pp. 293-354; M.C. GIANNINI, *Una chiesa senza arcivescovo. Identità e tensioni politiche nel governo ecclesiastico a Milano (1546-1560)*, in «Annali di Storia moderna e contemporanea», 8, 2002, pp. 171-221, e, dello stesso autore, *L'oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede (1560-1620)*, Bologna 2003.

[3] Per lo Stato sabaudo si possono porre ai due estremi le opere di A. ERBA, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma 1979 e di M.T. SILVESTRINI, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello stato sabaudo del XVIII secolo*, Firenze 1997. Quest'ultima pone appunto in rilievo, a p. 23, lo iato sopra accennato.

[4] 20 luglio 1388, *Decreto che permette di domandar Benefici alla Curia Romana purché la rendita non superi fiorini 50*. ASMi, *Culto*, pa, Benefici P G, Diverse, fasc. 5. È da rilevare che questo istituto è stato ampiamente studiato dagli storici per l'epoca visconteo-sforzesca, mentre esso è stato quasi ignorato per il periodo successivo, fino a ometterlo dall'elenco dei principali organi istituzionali dello Stato di Milano: A. ANNONI (ed), *Stato di Milano (dominio asburgico 1535-1748) e Lombardia austriaca (1749-1796)*, (Acta Italica, 1) Milano 1966.

[5] Fino a quel momento la materia beneficiaria era affidata alla supervisione di un segretario del signore. Il primo decreto ufficiale in materia beneficiaria nel Milanese risale a Bernabò Visconti (11 ottobre 1372); tuttavia già con Galeazzo, nel 1362, era stata istituita la figura di un ufficiale addetto alla raccolta dei redditi dei benefici vacanti. A. PICCARDO, *L'archivio del Regio Economato in Milano*, in «Annuario del Regio Archivio di Stato in Milano», 6, 1916, pp. 109-136.

de coetero se de novo investiri facere ab aliquo Archiepiscopo, Episcopo, Abbate, Priore, ordine ecclesiastico, Prelato, Rettore, Magistro, Ministro, officiali ecclesiastico, Benefitiali, Conventu, Capitulo vel Monasterio, nec ab aliqua Abbadissa, Priorissa, Ministra, Tutrice, vel Gubernatrice alicuis Ecclesia».

Tutti costoro dovevano «nova investitura accipere» per «aliquam Ecclesiam, Monasterium, vel pium locum sacrum vel Ecclesiasticum nostri territori pertinentem ultra novem annos», e «completis novem primis annis se reinvestiri facere, vel reinvestitura accipere»; se poi un ecclesiastico non avesse rinnovato l'investitura, tutti i beni dovevano essere devoluti alla Camera ducale[6].

Tale affermazione del diritto principesco venne riconosciuta con la bolla pontificia concessa a Francesco Sforza da Niccolò V il 1° aprile 1450, con cui erano attribuiti al duca il diritto di proporre i beneficiari e quello di placitare le nomine dei provvisti. L'anno successivo venne nominato per la prima volta un Economo Generale, con il compito di vigilare che attraverso l'istituto del *placet*, i benefici ecclesiastici presenti nello Stato fossero assegnati a persone gradite al principe, tenute a rinnovare l'investitura ogni nove anni[7]. Da questo momento l'ufficio operò ininterrottamente e allo scoppio delle guerre d'Italia, al fine di tutelare l'istituto economale e la giurisdizione ducale sui benefici ecclesiastici, venne rinnovato il decreto del 1401 che, per maggiore certezza di pubblicità, venne inviato anche all'ufficio degli statuti detto Panigarola e al Magistrato Straordinario

«acciò sia registrato nelli altri decreti suoi ... et ... se ne fa notitia ad caduna persona, offitiale, feudatario et di ogni conditione et stato et grado voglia si sia nel Dominio alli quali si

[6] *Authentica exemplaria decretorum, litterarum et ordinum Ducum Mediolani in prima propositione*, AGS, Secreteria Provinciales, legajo 2016, cc. 3r-4v e 30r-31v. Tali ordini vennero ribaditi, con alcune modifiche e integrazioni, nel 1411, nel 1417, nel 1428, nel 1442 e nel corso della dominazione sforzesca, nel 1457, nel 1458, nel 1466, nel 1475, nel 1492 (è da rilevare che molti di questi documenti riguardavano casi particolari della diocesi di Como). Questi documenti vennero estrapolati dal registro di lettere, di decreti e di ordini dei duchi di Milano conservati nell'Archivio della città di Como per essere raccolti in due indici manoscritti sul Regio Economo di Milano che vennero inviati a Madrid nel 1651 per ordine del Governatore di Milano.

[7] *Appendix historica de Regio Ducali Aeconomatu*, del 17 settembre 1704. Opera a stampa inserita in allegato alla Miscellanea BNB, ZCC.V.9/3; copia della bolla in ASMi, *Culto*, pa, cart. 232, Benefici ecclesiastici (1382-1636), fasc. 9. Su questo tema: G. CHITTOLINI (ed), *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la Corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, Napoli 1988, in particolare M. ANSANI, *La provvista dei benefici (1450-1466). Strumenti e limiti dell'intervento ducale*; dello stesso autore, *Note sulla politica ecclesiastica degli Sforza*, in J.M. CAUCHIES - G. CHITOTLINI (edd), *Milano e Borgogna. Due Stati principeschi tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Milano 1-3 ottobre 1987, Roma 1990, pp. 133-143.

fa espresso comandamento in genere et in specie che l'observino et facino inviolabilmente observare ad litteram, come sta remossa ogni ecceptione et sinistra interpretatione»[8].

Durante la dominazione francese, periodo di grandi riforme istituzionali, l'ufficio economale venne mantenuto e valorizzato da Luigi XII e da Francesco I[9]. A tale riguardo occorre ricordare che nel regno di Francia l'ufficio economale aveva una tradizione che risaliva al XIII secolo e che era stata confermata dal concordato del 1516, poi esteso anche ai territori di nuovo acquisto[10], dando origine a una notevole commistione tra la tradizione economale gallicana e quella milanese. In particolare dalla tradizione gallicana venne recepito il principio che i benefici ecclesiastici maggiori, vescovadi e abbazie concistoriali, fossero equiparati amministrativamente ai feudi, con la conseguenza che essi e tutti i beni da loro dipendenti, al momento della morte del beneficiato «revient à la main du suzerain, parce qu'à la mort de l'évêque le fief n'a plus d'homme pour rendre le service féodal»[11], come avveniva per tutti gli altri beni camerali dello Stato, con la differenza che i frutti raccolti durante il periodo di vacanza dovevano essere conservati

[8] *Authentica exemplaria decretorum, litterarum et ordinum Ducum Mediolani in prima propositione*, AGS, Secreteria Provinciales, legajo 2016, 37r-v.

[9] *Authentica exemplaria decretorum, litterarum et ordinum Ducum Mediolani in prima propositione*, AGS, Secreteria Provinciales, legajo 2016, 37r-v. Nel 1501 Luigi XII nominò Economo Generale Pietro Giovanni Angelo da Gallarate, che venne confermato nel 1514 da Massimiliano Maria Sforza. Nel 1515 l'imperatore Massimiliano emanò un decreto con cui venivano soppressi tutti gli uffici secolari che si occupavano di materia beneficiaria, ma lo stesso anno Francesco I, dopo la presa di Milano, li ricostituì. A. PICCARDO, *L'archivio del Regio Economato*, cit.

[10] Il diritto di «regale», a cui era legato l'Economato, veniva fatto risalire a un privilegio concesso da Innocenzo III nel 1210. Il 12 settembre 1425 esso venne ulteriormente ampliato con una bolla di Martino V, che concedeva ai re di Francia la collazione e la provvisione dei benefici ecclesiastici; essa venne rinnovata da Eugenio IV con una bolla del 1432. Nel 1438 venne emanata una Prammatica regia in cui stabiliva il diritto regio di nominare i prelati del regno; essa venne poi rinnovata da Luigi XII nel 1499. P G, *Traité des benefices ecclesiastiques dans lesquel on concilie la discipline de l'Eglise avec les usages du Royaume de France et le recuil des edits, ordonnances, declarations et arrêts de reglement concernant les matieres beneficiales et autres qui y ont rapport*, 3 voll., Paris, imprimeur Langlois et veuve Mazieres & J.B. Garnier, 1734.

[11] Questa commistione tra feudo e beneficio in Francia venne ad affermarsi nel corso del XIII secolo e nel corso del secolo successivo tale principio venne esteso anche ai benefici minori, come è indicato da Guillame du Breuil nella sua opera *Stylus vetus Parlamenti*. Tuttavia il diritto di Regalia (o *Régale*) ebbe piena applicazione solo nei territori della Francia settentrionale e in quelli del Midi solo nel XVII secolo. G. DESJARDINS, *Le droit de Régale. L'administration des menses épiscopales durant la vacance des Siéges*, Paris 1899; A. D'ALES (ed), *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4 voll., Paris 1911^4, IV: M. DUBRUEL, *Régale*, coll. 810-815.

per il successore, detraendo le spese per gli ufficiali che lo avevano amministrato[12]. Per semplificare le attività di tale istituto nel Milanese, i re di Francia affidarono la supervisione dell'Economato al loro Governatore[13] e lo stesso fece anche Carlo V dopo la sua occupazione del ducato.

Nel 1522 l'economato venne riformato, assumendo una precisa struttura gerarchica, differenziandosi notevolmente rispetto a quello di Oltralpe, e divenne il principale organo di controllo del clero e dei loro beni. Francesco II Sforza a questo fine nominò Economo Generale Melchiorre Lango «con possanza di governare et administrare qualunque beneficio ecclesiastico secolare et regolare, tanto con cura, quanto senza cura, appresi dal nostro Fisco» e tutti i frutti, i censi e gli affitti riscossi dovevano essere versati alla Camera Ducale, mentre i beni non potevano essere dati ai provvisti se non dopo avere richiesto e ottenuto il *placet* ducale[14].

Questa riforma dell'Economato venne aspramente contestata dalla Curia pontificia, tanto che nel 1528 Clemente VII inviò a Milano un breve con le regole a cui l'ufficiale avrebbe dovuto attenersi, tenuto conto che lo Stato di Milano non riconosceva le leggi canoniche secondo cui «li benefici ecclesiastici non si ponno ottenere senza constituzione Canonica», e che di conseguenza quando «vacano chiese, monasteri et altri qualsivoglia benefici con cura et senza cura, non solo [si danno a] chierici senza titolo alcuno, ma laici ancora», e che per di più i frutti venivano requisiti e i redditi incamerati a favore delle casse ducali. Il papa, nel tentativo di salvaguardare i propri interessi, ordinò all'Economo di prendere pure possesso dei beni vacanti,

[12] Il diritto di *Regalia* fino al XIV secolo veniva distinto in *Régale spirituelle*, che riguardava specificamente la collazione dei benefici, e in *Régale temporelle*, riferita alla raccolta dei frutti. In tutti i casi il beneficiato aveva l'obbligo di prestare giuramento di fedeltà al re e di farsi registrare presso la Camera dei Conti di Parigi. Fino al 1484 i frutti dei benefici vacanti erano versati alla Camera Regia, ma negli anni 1485-1500 si stabilì che i frutti, detratte le spese di amministrazione, dovevano essere conservati per il successore. La *Régale* venne estesa alla Bretagna quando, dopo l'unione alla corona nel 1532, il Parlamento di Parigi nel 1598 emanò un ordine, stabilendo che essa era soggetta alla *Régale pleine*. Clemente VIII non si oppose in alcun modo a tale decisione, fornendo così secondo i giuristi francesi un «tacito assenso». M. DUBRUEL, *Régale*, cit.; J.T. LOYSON, *L'Assemblée du Clergé de France de 1682*, Paris, Dieder, 1870, pp. 4-5, 19-21.

[13] I governatori francesi non ebbero alcuno scrupolo a utilizzare i ricavi provenienti dall'amministrazione dei beni vacanti per fini secolari. Un chiaro esempio in tal senso in ASMi, *Culto*, pa, cart. 232, Benefici ecclesiastici (1382-1636), fasc. 24, 7 agosto 1521, *Ordine del governatore*, conte de Foix, all'Economo di sborsare 1.200 scudi a un suo familiare, prelevandoli dai frutti provenienti dai benefici ridotti in mano regia.

[14] 22 dicembre 1522, da Vigevano. Lettera ducale, ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 52, fasc. 10.

ma a nome della Camera Apostolica, e di amministrarli fino a quanto non si fossero presentati i nuovi nominati dalla Santa Sede[15].

Il breve pontificio però non ottenne l'effetto sperato e nel 1529, al momento di nominare il nuovo Economo Generale, il duca di Milano Francesco II Sforza riaffermò che esso doveva operare a favore della Camera ducale e ordinò a tutti gli organi di Stato «Senatui, Magistris utriusque Camerae, Capitaneo Iustitiae, Potestatibus et Refferendariis» di aiutarlo e assisterlo nella sua opera[16]; allo stesso tempo, nella speranza di contenere le rivendicazioni della Santa Sede, egli concordò con il papa che l'Economo Generale dovesse avere anche l'approvazione pontificia. Questa doppia investitura venne aspramente contestata dopo il 1535, quando il ducato passò sotto il diretto controllo di Carlo V[17].

Proprio l'affermazione del predominio asburgico ebbe come conseguenza una nuova profonda riforma dell'Economato, che stabilì una rigida struttura, in cui l'Economo Generale occupava il vertice avendo alle sue dirette dipendenze un notaio collegiato e un Sopraintendente. In ogni provincia, poi, si aveva un Subeconomo, il cui ufficio aveva lo stesso organigramma di quello della capitale. Inoltre venne stabilito che la principale carica fosse attribuita sempre a un ecclesiastico, che godesse la piena fiducia del Principe, con la conseguenza che la maggior parte degli Economi venne nominata tra i membri della collegiata di Santa Maria della Scala.

La scelta cadde su questa collegiata perché, fin dal 1412, essa era stata eretta a chiesa e cappella ducale, finendo per rappresentare «una sorta di completamento ecclesiastico del potere politico e un modo per avere un clero di corte scelto tra persone fedeli ai signori milanesi»[18]; inoltre, per inte-

[15] 23 marzo 1528, breve di Clemente VII, ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 52, fasc. 8.

[16] 1 aprile 1529, Lettera ducale da Lodi, ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 52, fasc. 8.

[17] *Osservazioni compendiose di fatto sul punto della Custodia ed amministrazione de' Benefici vacanti*, s.d. (cc. 155-162); *Rimostranza storica dell'Arcivescovo di Milano per essere mantenuto nel possesso di deputare gli amministratori dei Benefici vacanti indipendentemente dal Regio Economo. Arcivescovo Cardinale Pozzobonelli, arcivescovo dal 1743 al 1784*, ms di 47 carte manoscritte conservate in BAM, cart. S. 213 inf e M 13 suss. *Informatione per l'ufficio dell'economo fatta dal Vescovo Costachiaro.* 17 dicembre 1586, manoscritto conservato in ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 50 fasc. 3.

[18] P. MERONI, *Santa Maria della Scala: un aspetto della politica ecclesiastica dei duchi di Milano*, in «Archivio Storico Lombardo», serie IX, 115, 1989, pp. 37-90; citazione a p. 66; G. DE LUCA, *«Traiettorie» ecclesiastiche e strategie socio-economiche nella Milano di fine Cinquecento. Il capitolo di S. maria della Scala dal 1570 al 1600*, in «Nuova Rivista

ressamento di Carlo V, la collegiata ottenne, con una bolla di Clemente VII del 1531, di essere elevata a dignità vescovile ed esentata dalla giurisdizione dell'arcivescovo[19]. Per di più dalla pubblicazione delle Regie Costituzioni del 1541 tutti i beni ad essa collegati vennero «sottoposti al privativo giudizio» del Magistrato Straordinario essendo questo competente «per tutte le controversie e cause che possino occorrere alla Regia Ducale [Camera]» di cui la «imperiale Cappella di Santa Maria della Scala» era parte integrante, essendo stata «fondata dalli antichi duchi di Milano nel 1385 e dotata con beni del loro patrimonio», inoltre ai magistrati fu imposto l'obbligo di assistere alla messa del 4 febbraio, giorno di Santa Veronica, patrona della chiesa[20].

Questa particolarità della collegiata, così come l'amministrazione dei benefici vacanti del ducato, furono all'origine di gran parte delle controversie giurisdizionali nei due secoli successivi. Ma prima di indagare su questi contrasti è necessario considerare la struttura e l'attività dell'ufficio economale.

3. *Struttura e funzioni dell'Economato*

La struttura principale dell'istituzione era formata dall'Economo Generale e dai suoi diretti dipendenti, ai quali si aggiungevano di volta in volta ufficiali per l'amministrazione dei benefici vacanti; ogni Economo o Subeconomo era coadiuvato nella propria attività, oltre che dagli ufficiali sopra ricordati, da un cancelliere e da un segretario.

Storica», 77, 1993, pp. 505-569. Con la bolla del 1531 vennero eretti anche vari benefici collegati alla chiesa, che furono ben dotati dai duchi milanesi, attraendo così buona parte delle principali famiglie dell'aristocrazia milanese e lombarda e dando vita a «un rapporto di simbiosi ... tra il clero e i suoi duchi» (P. MERONI, *Santa Maria della Scala*, cit., p. 66). L'autore afferma che con Carlo Borromeo l'importanza di questa collegiata decadde; tuttavia, come vedremo, questa fu solo una parentesi legata al particolare periodo storico e alla personalità dell'arcivescovo milanese.

[19] Sull'attività di questo istituto rinvio a M.C. GIANNINI, *Una chiesa senza arcivescovo*, cit.; G. CHITTOLINI (ed), *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, Napoli 1989; L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico nello Stato di Milano*, cit. e, in particolare, A. GALANTE, *Il diritto di placitazione*, cit. Accenni su questo istituto si trovano anche in G. SIGNOROTTO, *Milano spagnola. Guerra istituzioni, uomini di governo (1635-1660)*, Milano 1996, pp. 261-273: questo autore fa notare l'assoluta mancanza di studi storici in questo particolare settore per il periodo successivo alla concordia giurisdizionale del 1615.

[20] *Manoscritto sul Magistrato Straordinario*, XVIII secolo, in ASMi, Uffici Regi, pa, cart. 683 - Magistrati Ordinari, Straordinari, detto dei redditi camerali, dal 1455-1677.

All'Economo Generale spettava la riscossione dei sussidi del clero alla Corona e delle decime[21], l'amministrazione e il controllo di tutti i benefici presenti nel ducato di Milano, compresi quelli direttamente sottoposti agli ordinari diocesani e doveva applicare il diritto di placito e l'*exequatur* su ogni ordine, atto, documento proveniente da Roma, in modo da impedire eventuali contrasti con la giurisdizione regia[22]. A questo scopo era richiesta un'attiva collaborazione da parte delle magistrature dello Stato, in particolare del Senato e del Magistrato Straordinario, specie in ambito feudale, in quanto il papato, e i vari vescovi, abati ed enti religiosi avevano alle loro dipendenze territori sottoposti a tale istituto. L'attività congiunta con lo Straordinario diverrà evidente nel corso del Seicento, quando vennero risolti i conflitti tra questo e quello Ordinario[23].

Le remunerazioni degli ufficiali dell'Economato erano in parte fisse e in parte a percentuale; ai Sopraintendenti, che avevano il compito di svolgere le «ricognizioni», cioè stilare un rapporto del beneficio da prendere in custodia e assicurasi che il bene non venisse assegnato a un nuovo beneficiario senza il placito dell'Economo, erano corrisposte sei lire al giorno. Per autenticarne l'opera a questo ufficiale veniva affiancato un Notaio collegiato scelto dall'Economo, che veniva pagato tre lire per recarsi sul posto e altre sei lire per redigere gli atti in doppia copia, di cui una doveva essere consegnata al nuovo provvisto, mentre l'altra doveva essere depositata presso la cancelleria dell'Economo. Nel caso in cui gli ufficiali avessero dovuto recarsi in un luogo distante dalla sede, le spese del viaggio, del vitto e dell'alloggio dovevano essere rifuse dal nuovo provvisto. Tuttavia quando si trattava di amministrare benefici a basso reddito, l'attività svolta dagli ufficiali e l'immissione del provvisto dovevano essere gratuite.

I Subeconomi, anch'essi ecclesiastici scelti dall'Economo Generale, avevano l'obbligo di assicurarsi che le messe fossero regolarmente officiate e che

[21] Sul tema dei sussidi del clero e della riscossione delle decime nello Stato di Milano rinvio a M.C. GIANNINI, *L'oro e la tiara*, cit. testo che approfondisce le linee di ricerca indicate nel saggio *Entre dos fiscalidades. Las contribuciones del clero a las fortificaciones del Estado de Milan (1542-1560)*, in B.J. GARCIA GARCIA (ed), *El Imperio de Carlos V. Processos de agregacion y conflictos*, Madrid 2000, pp. 213-252.

[22] Ogni ambito della vita ecclesiastica veniva attentamente vagliato affinché non venisse danneggiata la giurisdizione regia; nel 1610, ad esempio, il Governatore chiese al Senato e al Regio Economo un parere riguardo alla richiesta dell'arcivescovo di «piantare croci nelle strade che non godono l'immunità», ASMi, *Culto*, pa, cart. 2097, *Funzioni sacre*.

[23] Su questo conflitto rinvio a D. SELLA - C. CAPRA, *Il ducato di Milano dal 1535 al 1796*, cit.; G. SIGNOROTTO, *Milano spagnola. Guerra istituzioni, uomini di governo (1635-1660)*, Milano 1996, e alla loro bibliografia.

gli altri oneri disposti da legati, eredità e donazioni fossero soddisfatti, ed era loro dovere operare per conservare i benefici nel miglior modo possibile, ordinando eventuali riparazioni, che, se giustificate, dovevano essere rimborsate dal futuro provvisto. Se si fossero verificate tempeste o altri eventi eccezionali, le note delle spese sostenute dovevano essere presentate all'Economo Generale, il quale aveva piena libertà nel fissare l'entità del rimborso.

Per evitare abusi, a tutti gli ufficiali dell'Economato era vietato nominare massari o affittuari diversi da quelli già residenti così come assumere lavoranti nei beni requisiti. Anche quando vi erano terre sfitte o contratti in scadenza, essi dovevano limitarsi a pubblicare avvisi e affittarli al miglior offerente, il quale doveva versare subito una consistente cauzione. Vi erano poi retribuzioni aggiuntive determinate in base all'attività svolta e ai placiti rilasciati. Ogni placito doveva riportare il valore del beneficio e il reddito annuo presunto e, in base a queste stime, doveva essere calcolata la percentuale dovuta agli ufficiali economali. Le retribuzioni erano quindi assegnate secondo la tabella riportata nella pagina seguente.

Il Regio Economo poi aveva il diritto di trattenere il 10% dei frutti riscossi durante l'amministrazione dei benefici, mentre il restante doveva essere versato alla Camera Ducale, per poi essere assegnato al nuovo provvisto, previa presentazione della licenza, ossia placito, dell'Economo.

L'Economo Generale, inoltre, poteva nominare Subeconomi 'a termine' per amministrare i benefici maggiori, come arcivescovadi, vescovadi e abbazie maggiori, anche se questo principio venne fortemente contestato da Roma perché in contrasto con i decreti del concilio di Trento. Ai Subeconomi erano dati ampi poteri d'intervento, di cui rispondevano solo all'Economo Generale, al Governatore e alle principali magistrature dello Stato. Negli anni successivi, specie a partire dall'economato di Antonio Patanella (dal 1547 al 1569), questo ufficio fu solerte a difendere la giurisdizione regia e ad amministrare i beni ecclesiastici presenti nello Stato con la conseguenza che egli e i suoi ufficiali furono bersaglio di violenti attacchi da parte di ecclesiastici lombardi e della Santa Sede, che li accusavano di incamerare i frutti dei beni da loro amministrati di assegnare i benefici a loro protetti e di impedire ai vescovi l'invio di propri vicari per amministrare le cure vacanti.

Nel 1554 lo scandalo suscitato da queste affermazioni spinse il Governatore a ordinare al Magistrato delle Entrate le opportune indagini e a sottoporre a sindacato l'attività svolta dal Patanella e dai suoi sottoposti; tali investigazioni ebbero termine nel 1557 e conclusero che egli «habbia reso leale et fedele

Tab. 1. *Retribuzione degli ufficiali dell'Economato*

	Economo	suo Cancelliere	Subeconomo	suo Cancelliere
placito per arcivescovato	200 lire	100	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per vescovati	100	50	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per abbazie e b. concistoriali	24	12	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per prime dignità cattedrali	24	12	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per decano, arciprete, canonico della cattedrale	12	6	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per chiericato	12	6	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per prepositura e altre dignità delle Collegiate	12	6	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per priorato parrocchiale	12	6	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per macecanonicato in duomo	6	3	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per canonicato in collegiata	6	3	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per rettoria, Plebania e Parrocchiale	6	3	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per benefici semplici non titolati	6	3	2/3 del 50%	1/3 del 50%
placito per cappellania	6	3		
exequatur d'ogni sorte	6	3		
informative al Senato per *exequatur* o placiti	14	7		
per giornata di apprensione (ricognizione)	41	21	2 scudi	1 scudo
per la durata del possesso, solo al Cancelliere		11	compreso	compreso
conservazione e rilascio atti del beneficio appreso		3		fino a 3 lire
per gli atti autentici		18 soldi a foglio		
per copie d'atti		10 soldi a foglio		
per copiare gli atti autentici		10 soldi a foglio		
per prendere visione degli atti		10 soldi a foglio		
per firma d'atti		5 soldi		
per ricevuta atti		5 soldi		

conto della detta sua amministratione»[24] e l'arcivescovo venne obbligato a sottomettersi alle sue direttive, costringendolo a chiedere all'Economo di poter riscuotere i frutti dei beni dell'arcivescovado e «conseguir le scorte, crediti et utensili» dai massari dei benefici a lui soggetti[25].

4. *Regio Economo o Economo Regio Apostolico? L'Economato tra il XVI e il XVII secolo*

Con Carlo Borromeo si verificò, tra il 1560 e il 1584, il tentativo da parte dell'arcivescovado milanese e della Santa Sede di porre sotto il proprio controllo sia l'Economato, sia la collegiata di Santa Maria della Scala, in modo da potere affermare il diritto dell'ordinario di concedere i benefici[26]. Lo scontro che ne seguì coinvolse tutti gli organi dello Stato e gli istituti secolari furono compatti nel difendere i diritti regi riguardanti la collegiata e la nomina dell'Economo[27].

Fu così che il Borromeo ottenne di potere visitare la chiesa e denunciare i presunti abusi dell'Economato e della collegiata di Santa Maria della Scala, senza però che vi fossero particolari stravolgimenti; anzi, la collegiata man-

[24] L'indagine venne eseguita dal ragionato della Camera Luigi Marliani e dall'avvocato fiscale Gerolamo Pecchio. *Consulta del Magistrato Camerale* del 12 agosto 1557, in ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 50, fasc. 2 e *Consulta del Magistrato della Regie Ducali Entrate*; ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 52 fasc. 11.

[25] Lettere del 2 settembre e del 27 novembre 1556 all'Economo, ASMi, Autografi, cart. 19, *Arcivescovi di Milano (1497-1699)*.

[26] Le figure di Carlo e, in misura minore, di Federico Borromeo rimasero i punti di riferimento di tutta la politica ecclesiastica dei secoli successivi, tanto che essi vennero richiamati tanto dai fautori del «partito romano» che dai riformatori. Gli austriaci, durante i regni di Maria Teresa e di Giuseppe II, mantennero intatte tutte le istituzioni e le leggi del periodo spagnolo ritenute utili alla loro politica di secolarizzazione, integrandole con la più avanzata legislazione imperiale. Su questo tema: G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina*, in «Rivista storica italiana», 5, 1985, pp. 273-285; A. TURCHINI, *Tradizione borromaica, istituzioni ecclesiastiche, indirizzi pastorali nel Settecento milanese*, in A. ACERBI - M. MARCOCCHI (edd), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, pp. 3-33, A.D. WRIGHT, *L'ideale Borromaico del sacerdozio e la tradizione milanese*, in «Studia Borromaica», 2, 1988, pp. 7-48.

[27] Il 26 ottobre 1569 il Senato affermò che la nomina dell'Economo era di diritto regio e che essa non poteva essere in alcun modo affidata all'ordinario. Sulla compattezza delle istituzioni secolari ispano-milanesi nel difendere la propria giurisdizione nel periodo dei due Borromeo: M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica nello Stato di Milano: il conflitto tra il cardinale Federico Borromeo e il Visitador regio don Filippo de Haro (1606-1607)*, in «Studia Borromaica», 6, 1992, pp. 195-226.

tenne inalterate le proprie 'particolarità' che la differenziavano dagli altri istituti religiosi cittadini, suscitando non poche perplessità[28].

Fu in questi anni che il Governatore assunse un ruolo fondamentale nell'affermare le prerogative del sovrano, tanto che coloro che si succedettero in questa carica imposero la loro scelta nella nomina del Regio Economo, anche se, spesso, incorsero nella scomunica fulminata dai capi della diocesi[29]. Difatti fin dalla morte dell'Economo Patanella, nel 1569, il Governatore di Milano, Albuquerque, ne nominò direttamente il successore, nella persona del canonico della Scala Juan Duarte, scatenando le ire dell'arcivescovo, il quale ricorse alla Santa Sede, ottenendo l'interessamento del cardinale Alessandrino e di Pio V; tuttavia Gregorio XIII preferì abbassare i toni dello scontro e nel 1573 riconobbe l'atto del Governatore[30].

Nel 1576, alla morte del Duarte, il Governatore nominò il prevosto della Scala e vescovo di Acqui, Pietro Fauno Costachiara (o Costaciari), il quale però inizialmente non venne riconosciuto dal papa e di conseguenza ricoprì il suo ufficio solo in qualità di ufficiale regio.

Il rifiuto del papato di assegnargli la dignità apostolica creò non pochi disagi all'Economo, il quale vedeva spesso disattesi i suoi ordini da parte del clero dello Stato, aizzato contro di lui dall'arcivescovo Borromeo. Fu solo alla morte dell'ordinario che la situazione si sbloccò e, grazie a un accordo tra gli inviati spagnoli e la Curia romana, la vacanza dell'arcivescovado durò appena ventisei giorni con la nomina di Gaspare Visconti mentre l'Economo Generale ottenne l'approvazione del papa e di conseguenza poté riprendere a operare in modo molto più incisivo in qualità di Economo Regio Apostolico.

Il nuovo arcivescovo Gaspare Visconti però si rivelò non meno intransigente del predecessore, tanto che precisò ulteriormente, tra il 1587 e il 1591, la

[28] Tale perplessità è testimoniata da una missiva di Giovanni Fontana al cardinale e arcivescovo Carlo Borromeo: «mi par strano, come le ho detto alcuna altra volta, che in questo tempo dell'Advento nella collegiata sola della Scala si canti il Vespero la mattina et pure tutte le altre chiese si devono conformar con la Cathedrale, onde saria bisogno o che tutti lo dicessimo in quell'hora, o far che nella Scala si dicesse nell'hora delle altre». Lettera del 2 dicembre 1579, BAM, ESC, F 99 inf, ep. 86b.

[29] Nel 1556 l'Economo fu nominato direttamente da Filippo II di Spagna nella persona di Marco Antonio Patanella, canonico della Scala, il quale ricoperse l'incarico fino al 1569, anno della sua morte (egli venne scomunicato dal Borromeo, ma poi assolto dopo la morte avvenuta nel 1573).

[30] Sul Patanella e sull'ufficio del Regio Economo in età borromaica si veda il recente studio di M.C. GIANNINI, *Una chiesa senza arcivescovo*, cit.

legislazione beneficiaria, dando per scontato che egli ne fosse il referente legittimo. Pertanto nei decreti dei sinodi diocesani da lui celebrati venne stabilito che i benefici curati fossero attribuiti dall'ordinario, al quale spettava anche l'eventuale privazione dei medesimi in caso di delitti o di inadempienza delle funzioni ecclesiastiche[31].

I decreti sinodali del 1591 scaturivano da un'accesa controversia avvenuta nella diocesi di Alessandria, dove gli affittuari del monastero domenicano di Santa Croce, appoggiati dal vescovo, si rifiutarono di eseguire gli ordini del Magistrato Straordinario in materia di annona. I religiosi a difesa dei loro sottoposti affermavano che tutti i beni del convento e di conseguenza anche i loro massari, erano da considerarsi esenti e immuni, essendo un beneficio di provvisione apostolica e quindi ogni ingerenza degli ufficiali secolari era da ritenersi in contrasto con i decreti tridentini e con la bolla *In Coena Domini*, rinnovata pochi anni prima da Sisto V[32]. Per evitare simili inconvenienti in futuro, il Visconti decretò che chiunque avesse sequestrato o sottratto i frutti dei benefici vacanti sarebbe incorso in censure, colpendo così direttamente le funzioni dell'Economato Regio[33].

Nel 1591 il Costachiara morì e nell'ufficio da lui lasciato venne nominato dal re Sforza Speciano, abate di Santa Redona, che Gregorio XIV subito riconobbe dandogli la qualifica di Economo Regio e Apostolico e premurandosi di inviargli un breve con gli «ordini per levar alcuni abusi dell'Economo di Milano», che di fatto ponevano l'ufficio sotto controllo del papato e dell'ordinario[34]. Queste disposizioni, appena conosciute dal Governatore, vennero disattese e anzi fu ordinato allo Speciano di attenersi a quanto era stato fatto sino allora dai precedenti economi. L'Economo ubbidì, mostrando notevole zelo nel servire la giurisdizione regia, tanto che tra il 1592 e il 1594 vennero spedite a Roma varie missive, in cui i vescovi

[31] Sinodo Diocesano XIII, indetto il 2 agosto 1587 e Sinodo Diocesano XVI, indetto il 8 maggio 1591. A. Ratti, *Ecclesia Mediolanensis ab eius initiis usque ad nostrae aetatem*, 4 voll., Mediolani 1897, IV, coll. 115-118 e coll. 155-170.

[32] *Relazione del Magistrato Straordinario al re per «turbata regia iurisditione»*, del 15 febbraio 1591 e *lettera del prevosto del convento domenicano di S. Maria della Croce al Presidente del Magistrato Straordinario* del 4 marzo 1591, ASMi, *Culto*, pa, cart. 558, fasc. non numerato.

[33] *Monitorio del Vicario civile Arcivescovile* del 16 maggio 1596. Non avendo rispettato tale avviso, il 27 settembre 1596 l'arcivescovo scomunicò il presidente del Magistrato Straordinario, resosi colpevole di avere perseguito un massaro del convento di Sant'Agnese di Milano, ASMi, *Culto*, pa, cart. 558, fasc. 21 e 22.

[34] Breve di papa Gregorio XIV del 7 settembre 1591, ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 52, fasc. 14 (2 copie manoscritte).

lombardi e i loro sottoposti si lamentavano per le continue intromissioni dell'Economo e degli altri ufficiali regi[35].

Alla morte del Visconti l'Economo Regio Speciano, indifferente ai decreti emanati dall'ordinario nel corso degli anni precedenti, prese possesso dell'arcivescovado di Milano, affermando che era un suo diritto in quanto rappresentante del re e duca di Milano, mentre il capitolo del Duomo tentò di reagire, ribadendo che, come era stato stabilito dai decreti tridentini, era suo diritto nominare un proprio Economo che curasse gli interessi dell'arcivescovado[36]. La controversia venne quindi sottoposta al papa, il quale inviò un breve di scomunica allo Speciano, che però continuò a operare in virtù dell'investitura regia[37].

Nel 1595 venne nominato arcivescovo di Milano Federico Borromeo, che ottenne da Clemente VIII la facoltà di amministrare «quaequemque beneficia curata quiusmodo vacantia ad dispositionem de iure vel consuetudine» fossero essi «beneficia simplicia, ac curata, Canonicatus et dignitates», inoltre si sarebbero dovuti ritenere sotto la sua autorità anche tutti quelli «pontificales maiores, aut in collegiatis principales, regularia vero beneficia, non tamen Concistoralia», infine venne stabilito che i frutti dei benefici vacanti, in accordo con i decreti tridentini, sarebbero stati versati alla Camera Apostolica[38]. Questi ordini vennero poi confermati in una lettera apostolica del mese successivo che conferiva al cardinale arcivescovo assoluta autorità in «spiritualibus et temporalibus», affidandogli l'amministrazione di tutti i «beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura, secularia et ... regularia», sia nella città, che nella diocesi, compresi quelli di collazione pontificia. Infine, grazie alla licenza pontificia, egli ottenne il diritto di attribuirli *motu proprio*, accertandosi che i provvisti giurassero fedeltà alla sede apostolica,

[35] In particolare i vescovi lombardi si lamentavano delle continue ingerenze degli ufficiali secolari specie nell'amministrazione dei benefici vacanti e nella vendita dei frutti dei territori sotto la loro giurisdizione. Per farsi un'idea generale di queste controversie risultano di notevole interesse i tre volumi manoscritti conservati in ASMi, *Culto*, pa, P G, consulta senato, cart. 6. Essi sono divisi in varie parti, tra cui: *Controversie d'Annona con gli ecclesiastici*; *Controversie varie con gli ecclesiastici*; *Controversie varie intorno a Benefici; Decime e primizie*; *Gius dell'Economato*; *Gius patronato Laico*; *Lettere del Senato all'Economo*; *Nomine d'Economi.*

[36] Consulta del Senato del 24 gennaio 1595, ASMi, *Culto*, pa, cart. 7, P G., Consulta del Senato.

[37] Documento manoscritto della curia milanese, s.d. (XVIII sec.), ASMi, *Culto*, pa, Benefici P G, Vacanti, cart. 248 (1674-1770).

[38] 7 luglio 1595, *Indultum conferendi benefitia*, ASDM, Sezione IX, Carteggio ufficiale, cart. 79 (1595-1627), fasc. 1595.

in modo da reggere le sorti della chiesa ambrosiana secondo i principi di «bonae memoriae Carolis S.R.E. cardinalis S. Praxedis»[39].

Appena giunto a Milano il cardinale si mise all'opera per limitare l'attività economale asserendo che il papa vedeva in quell'ufficio un «Ministro della Santa Sede» e non del re di Spagna e pertanto tutte le sue attività dovevano essere svolte a nome della Camera Apostolica. A tale scopo sarebbe stato utile imporre il pieno rispetto della bolla *In Coena Domini* nel ducato, in modo da limitare l'abuso di concedere il *placet* regio e i benefici in base all'«amicitia, odio o altro interesse»[40].

Nel gennaio del 1597 Filippo II inviò una Lettera Regia al vicario e ai Dodici di Provvisione, in cui ordinava a tutti gli ufficiali dello Stato di Milano di opporsi alle «novedades que el Cardenal Borromeo ha intentado en prejudicio de mi jurisdiccion»[41]. L'anno seguente l'Economo venne posto direttamente agli ordini del Governatore «per dare maggiore autorità al precetto da farsi all'Economo perché difendesse la Regia Giurisdittione»[42] e in dicembre il nuovo re Filippo III si interessò direttamente al problema delle nomine alle «dignidades y prebendas ecclesiasticas de mi patronanza que vacaren en este Estado», inviando un ordine alle magistrature del Milanese, il Senato e i due Magistrati, perché gli fossero segnalati «los que pareciren mas idonios y benemeritos» a essere provvisti[43]. Fu così che il Regio Economo Speciano continuò a operare in virtù della protezione regia fino al giorno della sua morte, avvenuta il 6 febbraio 1606. L'ufficio rimase poi vacante per circa sei mesi nella speranza di trovare un accordo tra le parti e solo in estate il Governatore «col parere del Consiglio Segreto» prese la decisione di affidare l'incarico al prevosto della Scala Giulio della Torre, che venne confermato dal re di Spagna, ma non ottenne l'approvazione pontificia prima del 1609[44].

[39] 15 agosto 1595, Copia di lettera apostolica, ASDM, Sezione IX, Carteggio ufficiale, cart. 79 (1595-1627), fasc. 1595.

[40] *Copia di lettera del cardinale Federico Borromeo allo Speciano «nella quale si prescrive all'Economo ... il modo di esercitarlo»*, la missiva era a sua volta una copia di lettera inviata da Bernardo Morra all'arcivescovo Borromeo, in data Roma 30 settembre 1595, ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 52, fasc. 14.

[41] *Lettera Regia da Madrid*, il 12 gennaio 1597, ASCM, Materie, *Culto*, cart. 299, fasc. A.

[42] BAM, Trotti 13, Gius dell'Economo - Consulte.

[43] Ordine Regio del 31 dicembre 1598. *Manoscritto sul Magistrato Straordinario*, XVIII secolo, ASMi, Uffici Regi, pa, cart. 683 - Magistrati Ordinari, Straordinari, detto dei redditi camerali, dal 1455-1677.

[44] ASMi, *Culto*, pa, cart. 6, e cart. 7, P G, Consulta del Senato.

Nei mesi successivi però ripresero i contrasti tra il nuovo Economo e il Borromeo, il quale inviò presso Filippo III «un canonigo de su yglesia paraque de parte suya me rapresentasse las quexas que tiene de ministros d'esse Estado en materia iurisdictionales … y suplicandome mandasse poner remedio en ello»[45]. Il risultato della missione fu abbastanza favorevole al Borromeo, in quanto il re, a seguito di un colloquio con l'agente arcivescovile, affidò la decisione finale al Consiglio d'Italia, che ingiunse all'Economo di rispettare le nomine dell'ordinario per i benefici sottoposti alla giurisdizione arcivescovile[46] e ordinò «que el Economo se abstenga de entremeterse en cobrar los fructos de beneficios vacantes cuya collacion tocca al dicho Arciobispo no lo haviendo hecho sus antecessores», ma respinse tutte le altre richieste del cardinale, confermando il diritto degli ufficiali regi di occupare e di incamerare i frutti dei benefici vacanti nel resto dell'arcidiocesi, nonché quello di imporre ai beneficiari ecclesiastici l'ottenimento del *placet* per prendere possesso dei beni a loro assegnati[47].

Nel frattempo il conflitto si era ulteriormente inasprito, coinvolgendo ogni aspetto della vita dello Stato, cosicché alla fine si rese necessario per i contendenti trovare un accordo, che si concretò nella Concordia del 1615, approvata dalle due parti nel 1617[48]. Tuttavia essa lasciò insoluto il problema dell'Economo, indicato solo al capo XIV, in cui genericamente si stabiliva che «circa officium Oeconomatus tollantur abusus Aeconomi, prout de eis consisterit»[49], formula voluta espressamente da Paolo V per evitare di «por mano all'autorità di Sua Maestà»[50].

[45] Manoscritto del 25 settembre - 30 ottobre. *Consiglio Segreto dello Stato di Milano*, ASDM, Sezione IX, Carteggio ufficiale, cart. 79 (1595-1627), fasc. 1610-1612. Su Giulio della Torre si veda J. ZUNCKEL, *Quasi-Nuntius in Mailand. Giulio della Torre als Vertrauensmann spanischer Gouverneure und Papstes*, in W. REINHARD (ed), *Römische Mikropolitik unter Papst Paul V Borghese (1605-1621) zwischen Spanien, Neapel und Genua*, Tübingen 2004, pp. 337-426.

[46] *Dispaccio regio* del 25 settembre 1610, ASMi, *Culto*, pa, cart. 2097, *Funzioni sacre e Culto*, pa, Benefici P G, Vacanti, cart. 248 (1674-1770), fasc. 14.

[47] *Querela dell'arcivescovo Borromeo* del 25 settembre 1610, ASMi, Registri delle Cancellerie dello Stato, s. XXIV, c. 7.

[48] Ma essa venne pubblicata solo il 24 febbraio 1618, ASMi, Registri Cancellerie di Stato, serie X, cart. 2.

[49] *Concordia iurisdictionalis inter Forum Ecclesiasticum et Forum Saeculare Mediolani*, 2 giugno 1615, in *Ordines excellentissimi Senatus Mediolani ab anno 1490 usque annum 1748*, Mediolani 1748, Malatesta, pp. 212-218.

[50] *In materia novitatum in preiudicium iurisdictionis Oeconomi Generalis – Informationi*, ASMi, *Culto*, pa, cart. 232, Benefici ecclesiastici, fasc. 39. Nonostante la Concordia del

Fu così che il conflitto proseguì senza tregua durante gli uffici economali dei successori del della Torre che furono dal 1621 al 1623 Vincenzo Ferreri, figlio del Grancancelliere di Milano, e il canonico della Scala Fabio Mola[51], tutti e due nominati *ad interim* dal Governatore e che svolsero il loro incarico solo in qualità di ufficiali regi, senza ricevere alcun riconoscimento pontificio. E lo stesso avvenne anche quando venne finalmente individuato il successore ufficiale, il novarese Ambrogio Caccia, vescovo di Castro.

Egli era ritenuto un fedele servitore della Santa Sede e di conseguenza venne subito riconosciuto dal papato, ma, appena preso possesso dell'ufficio, ricevette da Roma una lettera, in cui gli si ingiungeva di rispettare gli ordini emanati al tempo di Carlo Borromeo. Quando egli rifiutò di soggiacere a tale imposizione, affermando che gli ordini pontifici erano in contrasto con le leggi dello Stato di Milano, venne richiamato e, quindi, sospeso dalle sue cariche ecclesiastiche, al che egli si dimise e consigliò al Senato di nominare al suo ufficio un laico, il quale sarebbe stato certamente molto meno ricattabile[52]. Il 10 dicembre 1628 venne spedito a Milano un ordine regio con cui venne confermata la nomina a Economo Generale del canonico della Scala Juan Guttierez e conclamata la validità della nomina eseguita dal Governatore, Gonzalo de Cordova; in tal modo si proclamava la liceità di questo diritto esercitato dal rappresentante del re a Milano[53].

A seguito di questo riconoscimento il nuovo Economo revocò le provviste ai benefici fatte senza il placito e ordinò ai beneficiari già in possesso di un bene o di una dignità ecclesiastica di recarsi presso di lui per regolarizzare la loro posizione. In accordo con le decisioni del Governatore, alla morte dell'arcivescovo il Guttierez nominò come Subeconomo della Catte-

1615-1617 la Santa Sede continuò a rivendicare il diritto di nominare il Regio Apostolico Economo. Il 10 aprile 1628 una Consulta del Senato di Milano presentò una relazione, in cui si affermava che la nomina spettava ai Duchi di Milano, AIM, Ilario CORTE, *Serie di Reali Dispacci di decreti del Governo di Consulte del Senato contenenti ordini e appuntamenti di massima in materia di regio economato*, Biblioteca, 1232, ms s.d.

[51] L'arcivescovo Carlo Borromeo durante il suo episcopato continuò ad affermare il diritto dell'ordinario di assegnare i benefici; tuttavia i beneficiati continuarono, in linea di massima, a rispettare la tradizione legata all'istituto economale, tanto che il Borromeo in una lettera inviata al cardinale Tolomeo Gallio affermò che «alcuni anco pigliavano il placet senza saputa mia, non avendovi altra consideratione che di seguitare il stilo servato sin allora», ASMi, *Culto*, pa, Benefici P G, Vacanti, cart. 248 (1674-1770), fasc. 12. Copia di lettera del card. Borromeo al cardinale di Como del 25 febbraio 1573.

[52] ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 52, fasc. 15.

[53] ASMi, *Culto*, pa, cart. 232, Benefici ecclesiastici (1382-1636), fasc. 39, cit.

drale Camillo Maracchi. Nel corso dell'amministrazione dell'arcivescovado vacante l'attività degli ufficiali economali venne sorretta dal Fisco Regio e dal Senato, che vennero sempre tenuti informati su ogni attività svolta in modo da accertarne la legittimità; in caso di dubbio si ricorse al Governatore e, in ultima istanza, al re[54]. Il vicario generale allora chiese aiuto a Roma da dove giunse una bolla che dichiarava gli ufficiali secolari «invasori de beni della mensa Archiepiscopale» e come tali incorsi nelle pene previste dalle leggi canoniche, tra cui la scomunica. Al che il Maracchi rispose che l'opporsi all'Economo Regio e ai suoi sottoposti era da ritenersi una vera e propria offesa al re, perché era come negare «che Sua Maestà habbia questa authorità et ragione et questo antico possesso»[55]. La controversia diede vita a un serrato dibattito tra le corti di Roma e di Madrid e solo alla fine del 1632, quando ormai l'arcivescovado di Milano era stato assegnato al Nunzio Apostolico a Madrid Cesare Monti, Filippo IV pensò che fosse giunto il momento «che si faccia assolvere il Maracchio senza però pregiudicare ai Reali diritti»[56], chiudendo così l'incidente.

Ma le speranze regie vennero deluse da una nuova crisi diplomatica causata proprio dallo stesso arcivescovo milanese, il quale si rifiutò di chiedere il placito dall'Economo, essendo già in possesso di quello regio. Il contrasto trovò finalmente parziale soluzione dopo l'11 novembre 1634, quando il Senato inviò a Filippo IV una consulta, in cui proponeva un «Temperamento», che però si sarebbe potuto attuare solo dopo che il nuovo arcivescovo avesse accettato di fare richiesta del *placet* all'Economo Regio. Ma il Monti rischiò di far saltare di nuovo le trattative in corso entrando nello Stato di Milano clandestinamente e insediandosi ufficialmente nella sua sede episcopale e in tal modo provocando un aspro richiamo di Filippo IV nei confronti del Senato, accusato di non avere impedito l'ingresso dell'ordinario e di avere così pregiudicato «la conservacion de mi Real Derecho»[57].

[54] ASMi, Registri delle Cancellerie dello Stato, s. XXIV, c. 7.

[55] 5 ottobre 1631, opuscolo a stampa intitolato *Nullità et ingiustitia delle censure pubblicate dal rev. Abbate Gio Paolo Bucciarelli, preteso Vicario Archiepiscopale, sede vacante*, ASMi, *Culto*, pa, cart. 7, P G, Consulta del Senato. L'episodio sul Maracchi è riportato con puntualità e abbondanti indicazioni archivistiche, da A. GALANTE, *Il diritto di placitazione*, cit. Camillo Maracchi era protonotario Apostolico, e amministrò l'arcivescovado di Milano con la collaborazione del causidico dell'Economato, Pietro Paolo Ferrari e dell'Avvocato economale Cesare Quarantino.

[56] BAM, Trotti 13, Gius dell'Economo - Consulte.

[57] Lettera regia del 9 ottobre 1635, ASMi, *Culto*, pa, cart. 7, P G., Consulta del Senato. Sul Monti si veda L. BESOZZI, *Il cardinale arcivescovo Cesare Monti giureconsulto collegiato e patrizio milanese (1594-1650)*, in «Archivio Storico Lombardo», 120, 1994, pp. 39-163.

Malgrado tutto, gli incontri diplomatici proseguirono «in Roma per mezo delli signori Ambasciatori di Sua Maestà ordinarii et straordinarii», e si conclusero con la stesura di un accordo[58], secondo cui il Monti avrebbe dovuto chiedere il *placet* all'Economo e presentare le sue scuse ufficiali «per riparare il pregiudicio e novità tanto grande mai più intentata» alla giurisdizione regia[59]. L'Ordinario accettò di sottomettersi all'ordine regio e venne riconfermato da Filippo IV, ma allo stesso tempo l'Economo Generale Juan Guttierrez si dovette dimettere dall'incarico affinché il papa ritirasse la scomunica comminatagli[60].

5. *Le Regie Istruzioni del 1641 e la seconda metà del XVII secolo*

Il 7 marzo 1636 venne nominato dal re il nuovo Economo nella persona del prevosto della Scala Erasmo Caimi, che ottenne il riconoscimento di Urbano VIII con il titolo di Economo Regio Apostolico. Lo stesso giorno il Governatore fece pubblicare un ordine regio, in cui si riaffermava il diritto dell'Economo di amministrare tutti i benefici vacanti e l'obbligo dei provvisti di richiedere il *placet* prima di entrare in possesso dei beni e infine si chiariva che l'attività economale non competeva in alcun modo all'arcivescovo e ai suoi ufficiali[61]. Il 26 marzo venne reso noto un secondo dispaccio regio nel quale si specificava che, come «concordato colla Corte di Roma», anche i provvisti dall'ordinario e dal papa dovevano farsi rilasciare il placito dall'ufficio regio[62].

Tuttavia da Roma giunse una lettera del cardinale Francesco Barberini con istruzioni che di fatto ponevano il Caimi sotto il controllo della Santa Sede. Egli comunicò tali istruzioni ai suoi Subeconomi, ma il Senato, appena seppe della cosa, ordinò di ritirarle e il 1° aprile 1637 impose al Caimi

[58] La commissione incaricata di redigere il testo di *Temperamento* era composta da parte pontificia dal cardinale Borgia e dal cardinale della Cueva e da parte spagnola dal marchese di Castel Rodrigo, dal Vescovo di Cordova e da Giovanni Chiumacero.

[59] ASMi, *Culto*, pa, cart. 7, P G., Consulta del Senato.

[60] ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 52, fasc. 20. Juan Guttierrez, che aveva conseguito la laurea in *utroque iure* e in teologia all'università di Pavia, nel 1648 ottenne la nomina regia a vescovo di Vigevano.

[61] Lettera regia del 7 marzo 1636, ASMi, *Culto*, pa, cart. 232, Benefici ecclesiastici (1382-1636), fasc. 48.

[62] Dispaccio regio del 26 marzo 1636, AIM, Biblioteca, 1232, ms s.d., Ilario CORTE, *Serie di Reali Dispacci di decreti del Governo di Consulte del Senato contenenti ordini e appuntamenti di massima in materia di regio economato.*

di disconoscere le disposizioni pontificie con dichiarazione pubblica e di operare secondo quanto avevano fatto i suoi predecessori[63]. Nonostante questo contrasto il Caimi riuscì a mantenere anche il titolo di Economo Apostolico e a operare secondo la tradizione, ma la controversia sull'Economato riprese subito dopo che egli ebbe dato ordine ai suoi ufficiali di prendere possesso del vescovado di Pavia rimasto vacante. Appena ne giunse notizia alla Camera Apostolica vennero inviate lettere che ordinavano all'Economo e ai suoi sottoposti di ritirarsi e di rispettare i decreti tridentini sotto minaccia di scomuniche. Di conseguenza venne redatto un memoriale intitolato *Difesa dell'Economo Regio*, in cui si sostenne che mancando una precisa definizione dei ruoli *de iure* egli non era perseguibile in alcun modo[64].

Il conflitto non trovò soluzione fino al 1641, quando Filippo IV emanò Istruzioni Regie al fine di eliminare ogni dubbio in materia di economato[65]. Con questo ordinamento si stabilì che l'Economo, il quale doveva essere ecclesiastico, aveva l'obbligo di tenere il registro di tutte le vacanze nei benefici, sia maggiori che semplici, e «a quest'effetto deputarà nelle Provincie li Subdiaconi», detti anche Subeconomi, i quali potevano avvalersi dell'aiuto degli ufficiali delle magistrature secolari e dovevano evitare in ogni modo ingerenze da parte di quelle ecclesiastiche[66]. Dopo avere preso possesso dei benefici vacanti i Subeconomi dovevano fare l'inventario dei beni e dei frutti e amministrarli (per descrivere questa attività era usato, come per i feudi, il termine «apprensione»). Nel corso della vacanza del bene avevano l'incarico di far pagare, nonostante la bolla leonina e la pretesa immunità del clero, i carichi, i censi e i livelli[67]. In osservanza dell'immunità ecclesiastica fu comunque stabilito che i beni ecclesiastici fossero esentati dalle «spese di cavalcate o giornate ... [e] altri dispendii straordinarii o superflui»[68]. Tutto ciò che era stato esatto doveva essere depositato presso il Banco di

[63] ASMi, *Culto*, pa, Uffici - Economato, cart. 44, fasc. 5: *Carteggio riguardante alcune disposizioni date dal R. Economo Caymi ai sub Economi*, 1636-1639.

[64] Il memoriale venne redatto l'11 marzo 1638, ASMi, *Culto*, Economato, Economi e Subeconomi, cart. 50.

[65] ASMi, *Culto*, pa, P G, Consulte del Senato, cart. 6, contiene 3 tomi rilegati. I documenti conservati in questa cartella ripercorrono tutta la questione economale e i conflitti giurisdizionali dall'inizio della dominazione spagnola, fino al XVIII secolo: III tomo: *Regia istruzione all'Economo regio*, 25 dicembre 1641.

[66] Artt. 1 e 15.

[67] Artt. 2 e 3.

[68] Art. 13.

Sant'Ambrogio in quanto lo «scopo principale di questa apprensione di possesso è la difesa delli beni et entrate ecclesiastiche e conservatione di questa antica regalia di Sua Maestà a beneficio de Sudditi». Era quindi mansione specifica dell'Economo fare rispettare l'istituto del *placet* e concederlo, secondo regole precise quali l'essere i richiedenti sudditi del re e persone non criminali né indegne. Solo sussistendo tutti i requisiti richiesti l'Economo poteva concedere il *placet* regio[69]. Tutti i nominati ai benefici dovevano quindi ottenere il *placet* dall'autorità preposta[70] e, nel caso qualcuno li avesse occupati senza licenza, i benefici venivano «appresi» dall'Economo e il Senato poteva stabilire eventuali ulteriori sanzioni[71].

Alla fine dell'incarico tutte le scritture dovevano essere consegnate a un Segretario del Senato «deputato a Economale» per controllare che non fossero stati commessi errori o abusi[72] e, ove vi fossero controversie o dubbi, l'Economo aveva l'obbligo di farne rapporto al Senato[73], la cui sentenza era senza appello[74], e sempre al Senato dovevano essere sottoposte per l'approvazione tutte le disposizioni riguardanti l'intero dominio del Milanese[75]. Le Istruzioni Regie poi chiarivano che l'Economo aveva l'obbligo di vigilare che ogni bolla, citazione, decreto, esecuzione o provvisione proveniente da Roma rispettasse i decreti tridentini e l'indulto leonino, con la clausola che questi fossero applicati in modo da non danneggiare i diritti e i poteri del re, le consuetudini dello Stato e i principi del diritto pubblico. Se anche uno solo di questi punti non fosse stato rispettato, l'ufficiale regio poteva bloccarne «l'essecutione»[76].

69 Art. 7.

70 Chi non fosse riuscito a ottenere il *placet* preventivo da parte dell'ufficio economale poteva ad ogni modo occupare il beneficio assegnatogli, ma solo dopo avere seguito tutta la trafila necessaria, dall'atto notarile al *placet* regio, che comportava un impegno finanziario non indifferente e un'attesa anche di mesi. Art. 11.

71 Artt. 5 e 10. Come abbiamo già accennato, nel 1633 l'arcivescovo Monti entrò nello Stato di Milano senza avere ottenuto l'assenso regio, innescando una diatriba che durò tre anni.

72 Art. 15. Al fine di vigilare la correttezza dell'attività degli ufficiali provinciali dell'Economo Regio, anche ai Subeconomi fu imposto l'obbligo di tenere registri e sottoporli, a fine incarico, al responsabile Economo del Senato, il quale avrebbe dovuto controllare la legittimità delle entrate riscosse.

73 Art. 9.

74 Artt. 5 e 14.

75 Art. 8.

76 Art. 12.

Infine, in caso di vacanza di benefici patrimoniali regi la nomina spettava al re; tuttavia questo punto offriva spazio a nuove polemiche, in quanto non era esplicitamente chiarito se i benefici maggiori, vale a dire arcivescovadi, vescovadi, abbazie commendatizie e le terre da essi dipendenti, fossero beni territoriali sottoposti al re oppure al papa. Tale conflitto latente tra giurisdizioni rimase insoluto fino alle riforme giuseppine. Questo documento, fondamentale per comprendere tutta l'evoluzione del conflitto giurisdizionale e la storia beneficiaria nello Stato di Milano, venne pubblicato a Milano, per ordine del Governatore, nel 1642[77]. Il suo contenuto, a seguito del conflitto insorto durante l'ufficio economale di Paolo Zaccaria (1664-1681)[78], venne riconfermato da Carlo II con Istruzioni Regie del 1669.

Solo al tramonto del dominio degli Asburgo di Spagna e nello stato di confusione causato dalla guerra di successione, la Chiesa riuscì a far valere le proprie ragioni.

6. *Il Regio Economo durante la dominazione austriaca*

Nel 1704, in piena guerra di successione spagnola, l'arcivescovo di Milano Giuseppe Archinto (1699-1712) riuscì a imporre al nuovo Economo, Francesco Belcredi, il giuramento di sottomissione all'autorità pontificia[79]. Tuttavia il successo di questo colpo di mano ebbe breve durata, in quanto con l'arrivo di Eugenio di Savoia nel 1706 venne ripristinato l'Economato secondo la legislazione del 1641 e venne chiamato a ricoprire tale carica il canonico della Scala Francesco Maria Visconti. Nel 1711 poi l'arcivescovo si vide costretto ad accettare che tutti i benefici contribuissero per 110.000 scudi alle spese di guerra. Nel 1713 la città di Milano inviò presso Carlo VI un rappresentante, Achille Torelli, il quale si trattenne a Vienna fino al 1719 e durante la sua permanenza poté mettere in evidenza i problemi

[77] Le regie istruzioni vennero pubblicate a Milano il 10 aprile 1642, BAM, S. 17 inf, *Economato. Carte da porsi vicino al Manoscritto degli Ordini dell'Economato segnato 8* (documento databile 1747-1760 in quanto si parla anche dei benefici concistoriali del cardinale Giovanni Battista Mesmer).

[78] Negli stessi anni il Governatore Luigi de Guzman Ponze de Leon (1663-1668) operò incisivamente per affermare il primato del potere secolare in ambito beneficiario, arrivando addirittura, nel 1663, a nominare alla carica di Regio Economo il senatore Carillo, il quale dovette lasciare l'ufficio non essendo ecclesiastico.

[79] Canonico ordinario del Duomo e abate. Egli venne nominato da Filippo V; nel 1706, dopo la cacciata dei francesi, il Belcredi venne licenziato dal Senato, anche se in alcuni documenti si afferma che egli fuggì all'arrivo degli imperiali.

che interessavano lo Stato di Milano, chiedendo in particolare che fosse ridotto il carico del mensuale sui beni laicali e che venisse fatta pagare la colonica anche agli ecclesiastici. Inoltre, l'inviato milanese fece presente il disordine esistente negli ultimi anni in ambito beneficiario, tanto che varie abbazie e benefici minori erano stati assegnati senza seguire l'*iter* consueto, finendo così in mano anche a forestieri[80].

Tali richieste ottennero il pieno appoggio della corte imperiale e nel 1715, appena un anno dopo l'ingresso nella diocesi dell'arcivescovo Benedetto Erba Odescalchi, venne pubblicata un'Istruzione Regia, che dichiarava invalide le nomine a benefici ecclesiastici ottenute con la sola approvazione pontificia «senza passarne prima la notizia alla Real Corte per averne da quella il suo assenso»[81]. Sempre nel 1715 venne ordinato al nuovo Economo, marchese Antonio Maria Melzi[82], di compilare la lista dei benefici immuni esistenti nello Stato con i redditi divisi per diocesi, in modo da poter imporre il «Vitaglio», cioè un'imposta dell'8% sopra i beni esenti per la durata di 5 anni[83] (si veda la tab. 2 nella pagina seguente).

L'elenco, estremamente parziale, non rende appieno l'estensione del fenomeno e della sua crescita nel corso del XVII secolo. Per avere un quadro più preciso è utile il confronto con l'elenco stilato per ordine dell'arcivescovo Carlo Borromeo nel 1564, dal quale risulta che i benefici, tra maggiori e minori, ascendevano a circa 2.200[84]. Un documento successivo, redatto

80 A. SALOMONI, *Memorie storico diplomatiche degli Ambasciatori, Incaricati d'affari, corrispondenti e delegati che la Città di Milano inviò a diversi suoi principi dal 1560 al 1796*, Milano 1806, Delegazione di Achille Torelli, pp. 408-410.

81 BAM, S. 17 inf: Stampato s.d. (ma *post* 1744) in cui viene riportata la Regia Istruzione dell'11 maggio 1715. Malgrado questo ordine i benefici continuarono a essere affidati anche a stranieri e, fatto ancor più grave, alcuni non milanesi vennero ammessi nella collegiata di Santa Maria della Scala.

82 Abate. Inizialmente non venne riconosciuto dal papa, il quale appoggiò la richiesta avanzata da Francesco Belcredi, il quale nel frattempo era rientrato a Milano, riprendendo il suo posto all'interno del Capitolo del Duomo, di rioccupare l'ufficio essendo stato riconosciuto come Economo Apostolico dalla Santa Sede.

83 ASMi, *Culto*, p.a., art. 234, fasc. 30. Questo elenco tuttavia è molto parziale, in quanto non reca trascritte le seguenti persone giuridiche e i benefici ad esse legati: i cardinali, il Santo Officio, le residenze, i benefici regi, le cure con un reddito inferiore a scudi 412, le cappellanie, i benefici semplici con reddito inferiore a scudi 91 e l'Ordine di Malta. I carichi secolari esatti dai benefici in elenco portarono nelle casse dello Stato 34.000 scudi (35.000 «romani»), mentre quelli non riportati fornirono 93.831, 16, 9 scudi.

84 *Liber seminarii Mediolanensis. Catalogus totius cleri civitatis et diocesis Mediolanensis.* Questa fonte venne pubblicata da M. MAGISTRETTI, *Liber seminarii Mediolanensis. Catalogus*

Tab. 2. *Lista dei benefici ecclesiastici immuni compilata dall'Economo Generale Melzi nel 1715*

diocesi	n. benefici	rendita scudi annui
arcivescovado di Milano	88	480.460
vescovato di Pavia	22	129.020
vescovato di Novara	136	175.118
vescovato di Cremona	39	138.790
vecovato di Lodi	13	92.350
vescovato di Como	27	78.140
vescovato di Tortona	19	47.900
vescovato di Vigevano	3	25.200
vescovato di Bobbio	5	5.920
totale	357	1.172.898

Fonte: ASMi, *Culto*, cart. 234, fasc. 30.

intorno al 1751, che tratta della stessa materia, fa ascendere il loro numero a ben 5.295, di cui solo 868 di provvista pontificia[85]; è inoltre da rilevare che queste cifre assumono un particolare valore se si considera che, in questo periodo, lo Stato di Milano, l'arcidiocesi e le diocesi occidentali dello Stato, ridussero notevolmente la loro estensione per le perdite subite con le guerre settecentesche e per l'erezione di nuovi vescovadi.

Tra il 1724 e il 1726 si verificò un episodio, che esacerbò lo scontro tra il potere secolare e quello ecclesiastico. Nel 1724 morì l'abate del monastero di Brera e l'Economo, come da prassi, «apprese» il beneficio. Nel corso dell'attività amministrativa dell'economato vennero scoperte carte riguardanti «pensioni segrete» che la Dataria Apostolica assegnava a sudditi milanesi con grave pregiudizio della dignità del sovrano, tanto che l'imperatore Carlo VI, in due ordini del 15 maggio e del 30 maggio 1726, osservò, che la Santa Sede operava «para eludir mi Cesarea Real Mente» e di conseguenza stabilì il divieto assoluto di concedere benefici e rendite ecclesiastiche senza esplicito

totius cleri civitatis et diocesis Mediolanensis, in «Archivio Storico Lombardo», serie V, 43, 1916, pp. 121-561. Lo studioso fa presente che tale elenco venne ampiamente utilizzato dalla Giunta del Censimento nel 1757. Cfr. anche: G. CHITTOLINI, *Note sulla geografia beneficiaria di alcune pievi milanesi tra '400 e '500*, in G. CHITTOLINI (ed), *Medioevo, Mezzogiorno, Mediterraneo. Studi in onore di Mario del Treppo*, Napoli 2001, pp. 179-201.

[85] BAM, S 213 inf, c. 167, *Benefizii Parrochiali e Coadiutorie titolari in cura d'anime della Città e diocesi provveduti dall'anno 1700 al 1751, inclusive tam auctoritate ordinaria, quam vigore indultorum.* Il documento è allegato a una memoria s.d. (ma certamente posteriore al 1760) in difesa della giurisdizione ecclesiastica e ripercorre, a proprio vantaggio, la storia dell'ufficio economale.

ordine da Vienna, come quello concesso «al cardenal Rufo [Ruffo], [que] como benemerito de mi Augustissima Casa». Inoltre statuì che l'Economo «puede deçirse regente su officio con una absoluta indipendençia» e che il Senato non doveva assolutamente ingerirsi nella sua attività, in quanto egli era tenuto a operare in accordo con il Governatore, il quale poteva «con bastante auctoritad sobraentender al dicho officio», cui spettava trattare tutta la politica ecclesiastica dello Stato, come il regio *placet*, l'*exequatur*, le pensioni e l'amministrazione dei beni vacanti. L'esplicito divieto al Senato di ingerirsi in tali materie, era giustificato dall'essere lo scandalo del pagamento delle «pensioni segrete» scaturito dalla continua intromissione della aristocrazia milanese, che trovava voce attraverso quel tribunale.

Con la riforma dell'Economato e la sua maggiore autonomia si volle porre sotto rigido controllo tutti i pagamenti, le pensioni e i benefici dello Stato, in modo da accertarsi che fossero assegnati solo dopo avere ottenuto il regio *placet* direttamente da Vienna; in questo modo tali rendite sarebbero state utilizzate come vere e proprie «pensioni governative» al fine di creare una gerarchia ecclesiastica lombarda strettamente legata alla corona[86]. Ma le speranze imperiali furono deluse; nel 1727 gli ufficiali del Governatore scoprirono che il Regio Economo, dopo avere ricevuto bolle pontificie, aveva pagato alcune pensioni legate a benefici ecclesiastici senza avere precedentemente chiesto il *placet* regio. Questa condotta scatenò le ire del Governatore, che annullò i pagamenti fatti e accusò l'ufficio economale di difendere gli interessi di poche famiglie legate alla Corte di Roma, con la nefasta conseguenza che

> «i benefizii ecclesiastici vengono a rendersi quasi ereditari tra parenti e amici: si portano a una specie di traffico; li provvisti in questa maniera sono frequentemente li meno degni; si chiude la porta a persone di merito, o perché sdegnano passare per questa indecente strada, o perché sono poveri e non hanno il modo di soccombere a tante spese»[87].

Lo scontro con l'oligarchia milanese continuò fino a quando Maria Teresa, con un ordine regio del 1744, oltre a ribadire la supremazia imperiale, affidò al Senato e al Regio Economato, ora affidato a Domenico Maria Cavalli[88],

[86] BAM, S. 17 inf: fasc. 31. *Ordini Cesarei di Carlo VI al Senato circa il regio placet, la condotta del Regio Economo e le cedole bancarie richieste da Roma per le pensioni segrete.*

[87] BAM, E 59 suss, *Beneficiorum Ecclesiasticorum Investiturae cui potius pertieant, Pontifici ne, an Regi cum alia Oeconomatui Mediolanensi pertinentia*: Ordini Reali di Massima attinenti all'Economato, fascicolo composto da 120 carte.

[88] Fu Economo Generale dal 1735 al 1750, canonico del Duomo. Egli ricopriva anche la carica di Collettore Apostolico e di conseguenza si fregiò del titolo di Economo Imperial Apostolico.

il compito di vigilare affinché non si ripetessero simili abusi e, per trovare una stabile soluzione alla situazione creatasi, venne inviato a Vienna, tra il 1745 e il 1746, come delegato della città, il consigliere del Consiglio d'Italia Giuseppe Arconati Visconti.

Le istruzioni della missione hanno notevole rilevanza, in quanto anticipano alcune delle grandi trasformazioni degli anni successivi[89]; difatti, la principale richiesta del delegato fu che i carichi gravanti sullo Stato di Milano venissero ripartiti anche sul ducato di Parma e Piacenza e su quello di Mantova e che, al fine di facilitare tale ripartizione, fossero uniformati il governo e le istituzioni di tutti i territori[90]. Al capo 30 delle richieste presentate all'Imperatore si supplicava che «non [si] permetta che siano conferiti benefici ecclesiastici e pensioni dello Stato di Milano a persone non native di esso ... come ultimamente si è veduto ed altresì le Dignità e Benefici patronali della Scala». Quest'ultima parte riflette l'importanza che ancora veniva attribuita a enti ecclesiastici di patronato principesco, come Santa Maria della Scala, ritenuti fondamentali nella difesa della giurisdizione secolare.

La piena ripresa dell'attività dell'Economato si ebbe a partire dal governo di Gian Luca Pallavicini e dalla pubblicazione delle sue istruzioni del 10 settembre, in esecuzione del Decreto Regio del 13 luglio 1745, con cui si ripristinava la vecchia legislazione e si censurava la pubblicazione delle bolle pontificie senza *placet* regio, veniva, poi, posto assoluto divieto di pubblicare la bolla *In Coena Domini* e la *Prammatica Sanzione* di Benedetto XII, ritenute contrarie agli interessi dello Stato. Infine, venne esteso alle province di Mantova e di Parma e Piacenza l'istituto dell'Economato Regio[91]. In questo periodo la procedura per la nomina dell'Economo Generale venne riformata in modo da rendere tale ufficio strettamente vincolato alla corona e pertanto, il Governatore doveva limitarsi a sottoporre una

[89] A. SALOMONI, *Memorie storico diplomatiche*, cit., pp. 414-421.

[90] Il ducato di Parma e Piacenza fu possesso della corona asburgica dal 1738 al 1749, anno in cui passò a Filippo di Borbone. È anche da porre in rilievo che già i Farnese, in particolare con Ranuccio II, fecero ampio uso del *placet*, innescando violenti conflitti giurisdizionali. Su questo tema, ancora poco indagato, si può fare riferimento a G. DEMARIA, *La guerra di Castro e la spedizione de' Presidii* (1639-1649), in «Miscellanea di Storia Italiana», serie I, 35, 1898, pp. 193-256 e alla tesi di laurea di I. ARATA, *Aspetti di vita religiosa e civile a Parma durante l'episcopato di Ferrante Farnese (1573-1606)*, Università degli Studi di Parma, a.a. 1996-1997, rel. G. Fragnito.

[91] ASMi, *Culto*, pa, cart. 6. *Esercizio d'Economato nelle Provincie aggregate* (tit. 22). Nel ducato di Parma e Piacenza dopo il ritorno dei Borboni le funzioni economali vennero rilevate, in parte, dalla Giunta di Suprema Giurisdizione, che continuò la sua attività fino all'epoca napoleonica.

terna all'imperatore, il quale, dopo avere visionato i rapporti sui candidati, assegnava l'incarico. Il primo Economo eletto con questo metodo fu il questore camerale Giuseppe Lambertenghi[92].

L'attività dell'Economo, la cui incisività fu rafforzata dal concordato del 17 dicembre 1757, di fatto continuò senza altre particolari trasformazioni fino al sovrano dispaccio del 1765, che istituì la Giunta per le materie ecclesiastiche, composta da due senatori e dal Regio Economo; ad essi si poteva aggiungere, a discrezione del Governatore, il Fiscale Regio[93]. La Giunta, investita di pieni poteri, ottenne che le sue decisioni, una volta approvate dal rappresentante imperiale, fossero inappellabili[94]. All'ufficio dell'Economo[95], inoltre, venne attribuito anche il compito di ricevere tutti gli atti provenienti dalla Santa Sede per sottoporli a *Regio exequatur* (ribadendo così la Prammatica Regia del 30 dicembre 1762)[96]. Da questo momento, come era già avvenuto nel Regno di Sardegna con Vittorio Amedeo II, si venne a formare un alto clero legato alla corona, che agiva nell'interesse di questa in cambio dell'assegnazione di consistenti benefici governativi[97].

[92] Da questo momento gli ufficiali economali divennero dei dipendenti governativi. Il Lambertenghi, a seguito di espressa richiesta da Vienne, stilò il censimento di tutti i benefici tra il 1752 e il 1753. Egli si dimise dalla carica nel 1762 dopo essere stato nominato senatore.

[93] La Giunta doveva riunirsi due volte al mese presso il palazzo del Governatore o nella sede del Senato. Tutte le decisioni di questa congregazione dovevano ottenere l'assenso del Governatore. Sull'attività della Giunta nel periodo 1767-1796 esiste una ricca bibliografia, qui mi limito a ricordare: L. SEBASTIANI, *La tassazione degli ecclesiastici nella Lombardia teresiana*, Milano - Roma - Napoli 1969; X. TOSCANI, *Il clero lombardo dall'ancien regime alla restaurazione*, Bologna 1979, pp. 150-156 e 347-366; C. CAPRA, *Il Settecento*, in D. SELLA - C. CAPRA, *Il ducato di Milano dal 1535 al 1796*, cit., pp. 000; A. TURCHINI, *Tradizione borromaica*, cit.

[94] Il Daverio, che ricopriva anche la carica di vicario arcivescovile, pose numerose difficoltà alle richieste del Governatore, affermando che spesso esse erano incompatibili con gli obblighi delle due cariche da lui ricoperte. Il Cancelliere, Kaunitz-Rittberg, risentito per tale atteggiamento, inviò una lettera da Vienna il 15 novembre 1762, affermando che mai scelta era stata più inappropriata, usando tra l'altro queste parole «confesso il vero, che questa del Daverio è una sorpresa che non mi sari mai aspettato e si vede ch'egli procede colla finezza Romana, che sola basta per far perdere in questa Augusta Corte tutto il credito, a chi ha la debolezza di praticarla», ASMi, *Culto*, pa, cart. 234, *Benefici ecclesiastici*, fasc. 63.

[95] Dal 1762 al 1784 la carica di Economo Generale venne ricoperta dall'abate Michele Daverio.

[96] BAM, F 49 suss, Prammatica del 3 agosto 1767, Vienna.

[97] E. BRAMBILLA, *Politica, Chiesa e comunità locale in Lombardia: l'abbazia di Civate nella prima età moderna (1500-1700)*, in «Nuova Rivista Storica», 71, 1987, pp. 77-114.

Con il giuseppinismo il Regio Economo continuò a operare, seppure entro la Giunta delle materie ecclesiastiche; la nuova legislazione rendeva inutile la conservazione di tutte le testimonianze sull'Economato dei secoli passati e di conseguenza la maggior parte di esse vennero consegnate all'archivio dell'arcivescovado in quanto «in oggi rese inutili atteso il novo sistema»[98].

Se – come si è visto – il Regio Economato, le cui radici risalivano all'età viscontea-sforzesca, perdette di importanza nel corso del Settecento, diverso fu il destino di un analogo ufficio sorto molto più di recente, cioè a seguito del Concordato del 1727, nel vicino Regno di Sardegna. Perciò può essere di qualche utilità dedicare qualche cenno, sia pure sommario e provvisorio, a questa diversa, ma non divergente, evoluzione della politica beneficiaria nei domini dei Savoia.

7. *Cenni sulla politica beneficiaria nel ducato sabaudo e sulla istituzione dell'Economato Regio*

Ludovico di Savoia nella seconda metà del XV secolo aveva ottenuto da Niccolò V un indulto (1451), poi ampliato da Sisto IV, che gli attribuiva il diritto di placitazione sui benefici ecclesiastici. Tuttavia il privilegio venne ritenuto dalla Santa Sede riferibile al singolo principe e non una conces-sione perpetua e di conseguenza i duchi avevano l'obbligo di farne richiesta di volta in volta ai pontefici, i quali potevano ampliarne o restringerne i campi di applicazione a loro piacimento, causando a volte notevoli dissidi[99]. Queste controversie vennero superate dagli eventi, in quanto nel corso delle guerre d'Italia il ducato sabaudo venne in gran parte occupato dalla Francia e pertanto nel 1516, dopo la firma del Concordato con la Santa Sede, Francesco I estese ai territori occupati il modello economale

[98] ASDM, Sezione XIV, Archivio spirituale, Manoscritti, vol. 45, *Economo Regio, varie scritture* (sec. XIV-1631): lettera del Cavaliere Melzi a monsignor Erba, Arciprete della Metropolitana, 23 ottobre 1788. È da rilevare che l'ancora utilissimo testo di A. Galante venne redatto unicamente sulla base di documenti dell'ASMi, che sebbene importanti, risultano estremamente disomogenei.

[99] ASV, Segreterie di Stato - Savoia - Nunziature, b. 295: *Vertenza con la Dateria Apostolica circa l'Indulto di Niccolò V.* Il rinnovo dell'indulto venne concesso anche da Leone X a Carlo II: Copia di breve del 20 marzo 1517, ASV, Segreterie di Stato - Savoia - Nunziature, b. 301: *Miscellanea manoscritta del secolo XVIII di scritture relative alle controversie fra la Santa Sede e la Corte di Savoia, alla Corte di Roma e di Spagna.* Si veda anche G. DELLA PORTA, *Il diritto di placitazione in Piemonte per indulto di Niccolò V*, Torino 1903; A. ERBA, *La Chiesa sabauda*, cit., pp. 73-76, 209, 261-283.

d'Oltralpe e impose il pagamento dei carichi laicali anche alle terre di ecclesiastici[100].

Nel 1559, il nuovo duca di Savoia, Emanuele Filiberto, in procinto di rientrare in possesso dei suoi Stati, progettò una serie di riforme affinché l'autorità ducale «potesse imporsi su tutte le altre forme di potere presenti sul territorio», limitando i poteri centrifughi esistenti nel ducato e riferibili principalmente alla feudalità, alle oligarchie comunali e alla Chiesa, soggetti politico-istituzionali, che (come nella confinante Lombardia) erano profondamente legati tra loro[101]. Tuttavia questa volontà assolutistica rimase per il momento senza conseguenze per la sussistenza di gravi problemi finanziari e della necessità di contrastare le infiltrazioni protestanti, cosicché il duca si vide costretto a sottomettersi alle direttive pontificie, nonostante la conferma dell'indulto di Niccolò V del 1572, e a riconoscere, almeno in parte, la superiorità della Chiesa rispetto allo Stato, ottenendone, in cambio, il diritto di riscuotere il «tasso» e gli altri carichi laicali sulla metà dei beni ecclesiastici[102]. Ne venne quindi che fu riconosciuto il diritto di Economato per i benefici concistoriali e per quelli pontifici al rappresentante del papa, il quale poteva così incamerarne i frutti e le rendite per inviarle alla Camera Apostolica. Inoltre, nel ducato vennero accolte le costituzioni di Pio IV e di Sisto V riguardo all'amministrazione dei benefici vacanti, con la conseguenza che tutte le nomine ai benefici ecclesiastici, compresi quelli di giuspatronato laicale, competevano «all'Ordinario e non al Padrone laico»[103].

[100] *Della sovranità del re di Sardegna ne' feudi ecclesiastici dell'Asteggiana*, pp. 1-32, in *Miscellanea di testi a stampa sulle controversie giurisdizionali tra i Savoia e la Santa Sede del 1727*, BAM, S.O.C. VI. 90/2. I testi contenuti in questa miscellanea, rigorosamente anonimi, si riferiscono principalmente alle controversie giurisdizionali riguardanti i feudi della diocesi di Asti e l'abbazia di San Benigno di Fruttuaria (temi qui solo accennati). Proprio al fine di giustificare le proprie ragioni gli autori ripercorrono i punti salienti della politica ecclesiastica sabauda nel corso dei secoli XV-XVIII e a questi *excursus* principalmente faremo riferimento nella nostra ricostruzione.

[101] P. MERLIN, *Emanuele Filiberto. Un principe tra il Piemonte e l'Europa*, Torino 1995.

[102] Il *tasso* era un'imposta annua di 200.000 scudi del sole d'oro ripartita tra le comunità del Piemonte. D. BORIOLI - M. FERRARIS - A. PREMOLI, *La perequazione dei tributi nel Piemonte sabaudo e la realizzazione della riforma fiscale nella prima metà del XVIII secolo*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino, 83, 1985, pp. 131-211.

[103] *Scrittura della Corte di Roma sopra la sovranità de' feudi dell'Abazia di S. Benigno*, pp. 1-33. In *Miscellanea di testi a stampa sulle controversie giurisdizionali tra i Savoia e la Santa Sede del 1727*, BAM, S.O.C. VI. 90/5. Questo testo è estremamente interessante in quanto affronta in modo specifico il tema dell'Economato.

Con la morte di Emanuele Filiberto la situazione cambiò radicalmente, in quanto il successore Carlo Emanuele I non si fece alcuno scrupolo nel perseguire una politica profondamente legata alla concezione gallicana[104], il cui scopo dichiarato era l'affermazione della piena sovranità temporale ducale anche nei confronti di persone e terre, che, seppure situate geograficamente entro i confini del suo Stato, dipendevano politicamente da altri sovrani, in particolare dal papa e dall'imperatore[105]. Questo principio, ampiamente utilizzato dai duchi sabaudi, permise di affermare appieno l'autorità del potere principesco sul territorio, limitando, se non eliminando, forze tendenzialmente incontrollabili[106]. Proprio l'applicazione di questo principio fu all'origine delle ostilità tra la corte sabauda e la Santa Sede.

Nel 1586 il duca inviò il figlio Amedeo a Roma con il compito di chiedere al papa la conferma del vicariato papale perpetuo e una sua «ampliazione a tutti i luoghi della Diocesi d'Asti», in modo da avere il pieno controllo di quelle terre. Inoltre Carlo Emanuele chiese la «continuazione della prerogativa di custodire i benefici vacanti» concesso a Carlo II e al suo predecessore «durante il tempo che furono spogliati de luoro stati» e che «non hanno potuto usar intieramente e conservarsi nell'uso e quasi possesso di tal ragione»[107]. Le richieste non vennero accettate; rinnovate nel 1592 nelle istruzioni spedite al Consigliere di Stato Domenico Belli, ricevettero di nuovo risposta negativa[108]. Vista l'impossibilità di ottenere alcunché da Roma, il duca decise di agire nei suoi Stati senza alcun riconoscimento pontificio. Fu così che nel 1611 gli ufficiali ducali convinsero il vescovo di Asti, Giovanni Stefano Ajazza,

«a fare permuta de' ... diciassette castelli e di quanti altri Feudi avesse quel vescovado con giurisditione temporale nel contado d'Asti ricevendone in contraccambio il luogo di Montechiaro dell'istessa Diocesi con sua giurisditione mero e misto impero e titolo comitale et un annuo reddito perpetuo di 2000 scudi d'oro sopra i Mulini e tasso del luogo di Brà»;

104 A. Erba, *La Chiesa sabauda*, cit.

105 Sulla materia beneficiaria sabauda nel XVIII secolo è d'obbligo fare riferimento a M.T. Silvestrini, *La politica della religione*, Firenze 1997.

106 *Ibidem*, pp. 189-200, in particolare 189-191 e 194-195. Ciò spiega, almeno in parte, le ragioni del notevole aumento delle infeudazioni, specie sotto la reggenza di Cristina di Borbone.

107 *Istruzione al Signor Don Amedeo di Savoia*, 15 settembre 1586, AST, I sez., Materie ecclesiastiche, I cat., Negoziazioni con Roma, mazzo 1.

108 *Istruzioni al consigliere di Stato Domenico Belli* del 20 marzo e del 21 aprile 1592. AST, I sez., Materie ecclesiastiche, I cat., Negoziazioni con Roma, mazzo 1.

appena concluso l'accordo, gli ufficiali sabaudi fecero occupare i feudi e dilazionarono il più possibile i pagamenti promessi[109]. Queste terre, sebbene appartenessero alla mensa vescovile grazie a un'investitura imperiale medievale, venivano fatti ricadere, come tutti i beni ecclesiastici in età post-tridentina, sotto la giurisdizione del papa e di conseguenza Paolo V, quando venne a sapere del suddetto negozio, «con suo breve revocò il contratto e l'alto dominio del duca» e istituì una «Congregatione deputata per l'esame di tal affare», la quale ordinò al Nunzio di Torino di utilizzare ogni mezzo a sua disposizione per riaffermare l'alto dominio pontificio sui beni in questione[110].

Il vero momento di svolta si ebbe nel 1648, quando la reggente Cristina di Borbone rinunciò definitivamente ai tentativi di ottenere il riconoscimento pontificio del contratto di compravendita e affermò il diritto dei Savoia sui territori contesi in virtù «dell'alto e supremo dominio come Vicarii Imperiali»[111]. Dichiarato il proprio alto patronato, i duchi di Savoia pretesero quindi che i feudatari vescovili fossero investiti da loro, così come i commendatari che avevano ottenuto la nomina sui benefici maggiori presenti nel loro Stato[112]. Anche in questo caso il papato si oppose alle decisioni

[109] Questi feudi erano: Pocapaglia, Govone, Magliano, Castellinaldo, Castagnito, Vezza, Santa Vittorio, Montaldo Scarampi, Monteu, Santo Stefano, Sillerengo, Montasia, Cortanze, Cortatone, Crocetta, Consambra, Cornegliano, San Martino, Antignano e Celle, R. BERGADANI, *Un villaggio dell'Astigiano «Monteu Roero» nelle vicende politiche e militari dei secoli XVII e XVIII*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 30, 1928, pp. 353-396. La Chiesa aveva anche 5 feudi dipendenti dal vescovo di Ivrea, 1 da quello di Nizza, 4 da quello di Casale e 12 sottoposti alla mensa arcivescovile di Torino; a questi si dovevano poi aggiungere i feudi di Masserano e Crevacuore della famiglia Ferrero Fieschi, e il feudo Abbadiale di San Benigno, ASR, Congregazioni particolari deputate, Feuda Ecclesiae in Ducatu Sabaudiae, b. 42, foglio 26: *Nota de feudi del vescovado d'Ivrea per i quali li feudatari hanno prestato il giuramento*, doc. s.d.

[110] Tale breve venne ribadito anche durante i pontificati di Gregorio XV, di Urbano VIII e di Innocenzo X. Questa vicenda è riportata per intero nel *Discorso de fatti seguiti e delle notizie rinvenute sopra i feudi della Chiesa e della Sede Apostolica nel contado d'Asti, inviato da mons. Sforza al card. Paulucci*, ASR, Congregazioni particolari deputate, *Feuda Ecclesiae in Ducatu Sabaudiae*, b. 42, foglio 11.

[111] *Discorso de fatti seguiti e delle notizie rinvenute sopra i feudi della Chiesa e della Sede Apostolica nel contado d'Asti, inviato da mons. Sforza al card. Paulucci*, ASR, Congregazioni particolari deputate, *Feuda Ecclesiae in Ducatu Sabaudiae*, b. 42, foglio 11.

[112] G. DELL'ORO, *L'abate conte. Giovanni Ercole Gromo tra il Piemonte sabaudo e la Roma tardo barocca (1645-1706)*, Milano 2001. Estremamente indicativo al riguardo fu il conflitto sulla nomina degli abati e dei beneficiari in Piemonte, tra cui l'abbazia di San Benigno di Fruttuaria. *Riflessioni istorico legali sopra le ragioni della Sede Apostolica nell'Abbadia di San Benigno e suoi Feudi*, libretto a stampa non rilegato di 51 pagine, in ASR, fondo Con-

della reggente e «Alessandro VII ... con suo breve delli 20 agosto 1658 dichiarò nullo e invalido l'editto suddetto e asserzioni in esso fatte» e chiarì che il vicariato imperiale concesso ai Savoia da Carlo IV non comprendeva la diocesi d'Asti. Tuttavia da quel momento i feudi astigiani vennero formalmente incamerati dal ducato sabaudo.

Alla fine della guerra civile (1638-1641) la reggente, Cristina di Borbone, si apprestò a riformare profondamente lo Stato per eliminare poteri potenzialmente pericolosi all'interno del ducato e rafforzare il potere della monarchia. Tra i principali presupposti di questo riordino era la necessità di imporre il controllo ducale sui beni dipendenti dalla Chiesa e di conseguenza Madama Reale presentò alcune richieste al Nunzio Apostolico di Torino, tra le quali quella di poter applicare l'indulto di Niccolò V alle nomine dei vescovi e degli abati maggiori in Piemonte[113]. Inoltre nel 1643 la reggente aveva inviato un'istruzione al suo residente a Roma per informare Urbano VIII e la Congregazione dell'Immunità che sarebbero state prese severe misure atte a porre fine agli abusi commessi dagli ecclesiastici, dopo che questi avevano preteso di estendere l'immunità reale anche ai beni patrimoniali da loro acquistati e iscritti nei catasti delle comunità[114].

Dai censimenti infatti venivano esclusi i beni feudali ed ecclesiastici immuni, ma il clero, così come avveniva nel confinante ducato milanese, esigeva che questo privilegio fosse applicato anche ai beni acquistati negli anni successivi alla redazione del catasto, affermando che l'immunità reale era legata alla persona e non al bene. Di conseguenza la reggente ordinò che gli estimi delle comunità non potessero essere modificati dalle oligarchie provinciali[115], le quali, abusando del loro potere, avevano fatto in modo che

gregazioni Particolari Deputate, b. 84; *Relazione, Torino 18 settembre 1659, sui vari feudi posseduti in Piemonte e numero abitanti*, in ASV, Archivio Nunziatura di Torino, mazzo 3 e 4 e ASV, Segreterie di Stato - Savoia - Nunziature, b. 295: *Vertenza con la Dateria Apostolica circa l'Indulto di Niccolò V.*

[113] ASV, Segreteria di Stato, b. 295.

[114] D. Borioli - M. Ferraris - A. Premoli, *La perequazione dei tributi nel Piemonte sabaudo e la realizzazione della riforma fiscale nella prima metà del XVIII secolo*, in «Bollettino storico bibliografico subalpino», 83, 1985, pp. 131-211.

[115] Un'analisi dei possessori dei benefici ecclesiastici pone subito in evidenza che essi erano solitamente appartenenti alle famiglie che avevano il controllo dei consigli cittadini o alla nobiltà feudale. Uno degli esempi più chiari a questo riguardo è la diocesi di Vercelli; tra le principali famiglie, comprendenti ecclesiastici, intestatarie di benefici vi erano: i Caroli, i Fantone, gli Antoniotti, i Montaldo, i Bertodano, i Malpenga, i Garabello, i Piana, i Ravetto, i Pozzo, i Chiorino, i Cortella, gli Avogadro, i Montegrandi, gli Spinelli, gli Antoniotti, i Ferraris, i Marandone, i Rondi, i Tempia, i Berzetti, i Gromo. Si tratta cioè delle principali

i beni in mano a ecclesiastici, di solito parenti o clienti, venissero cancellati dai registri[116]; infine, seguendo il modello gallicano, riaffermò il diritto ducale di amministrare i benefici vacanti, compresi quelli di provvista pontificia, e di imporre il placito sulle provviste[117].

Questo comportamento, nel corso del XVII secolo, venne spesso favorito dai vescovi diocesani, i quali non di rado coprivano anche interessi familiari o reti di amicizie e clientele[118], e facilitato dall'assenza di un istituto giuridico riguardante specificamente la materia beneficiaria ed ecclesiastica in generale, che invece era presente nello Stato di Milano fin dall'età viscontea con l'ufficio del Regio Economato e nel Granducato di Toscana, dove un ufficio similare era stato istituito da Cosimo I nel 1538[119].

Le iniziative della reggente, in parte già concepite dal marito Vittorio Amedeo I (il quale però, a causa della brevissima vita, non ebbe la possi-

famiglie delle province sabaude di Vercelli e di Biella. È anche da rilevare che molti di essi, oltre a evadere i carichi secolari, si guardavano bene dal pagare il dovuto alla Camera Apostolica, ASR, Camerale I, b. 1232, *Ristretto de' consegnamenti de redditi de Benefici et pagamento di Decime Papali fatte dal Capitolo et Clero della Città et Diocesi di Vercelli dal San Michele dell'anno 1660 sino per tutto il San Michele 1661.*

[116] *Editto prohibitivo alle Comunità di mutar catastro ad alcuno senza le cautele e le regole prescrittevi*: G.B. BORELLI, *Editti antichi e nuovi de' sovrani Prinipi della Real Casa di Savoia, delle loro tutrici e de' Magistrati di qua da' Monti, raccolti d'ordine di Madama Reale Giovanna Battista*, Torino, Tip. Zappata, 1681, Par. III, lib. XI, tit. I, pp. 1102-1104.

[117] *Risposta ad una scrittura comunicata dal Nunzio di Sua Santità de Vittorii*, 1663. In questo documento il Nunzio sostenne che le pretese sabaude alla nomina ai benefici non avevano alcun appiglio legale e che quindi dovevano essere rigettate, AST, I sez., Materie ecclesiastiche, I cat., Negoziazioni con Roma, mazzo 1.

[118] Esemplificativa è la vicenda di Giacomo Goria, vescovo di Vercelli dal 1611 al 1648, ricordato come uno dei principali promotori della riforma tridentina. Verso il 1645 egli ingiunse al clero a lui sottoposto di applicare rigorosamente i decreti del Concilio di Trento e dei concili provinciali dell'arcivescovo di Milano. La data 1645 è ricavata da: ASB, cart. 44 intitolata *Beneficio di Santa Maria di Castelvecchio di Mongrando*, fasc. *Sommario della causa dell'ill.mo et rev.mo D. Gio. Ercole Gromo di Ternengo dal 17 settembre 1668 al 10 marzo 1676*, in cui si afferma che fino a quella data gli ecclesiastici avevano puntualmente pagato le imposte. G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina*, in «Rivista storica italiana», 74, 1967, pp. 1032-1052. Una causa similare avvenne tra il Vescovo di Asti Broglia negli anni 1643-1651. *Supplica della città d'Asti a Madama Reale contro la rimessione fatta da mons. Nunzio alla Sacra Congregazione sopra l'immunità ecclesiastica a Roma della decisione della causa tra essa e gli ecclesiastici di quella Provincia insorta circa il pagamento del Tasso*, 5 agosto 1651, AST, I sez., Materie ecclesiastiche, cat. X, mazzo I (1432-1727).

[119] G. GRECO, *Pievi e parrocchie nel contado pisano*, in G. SANTINI (ed), *Cattedrale, città e contado tra Medioevo ed età moderna*, Milano 1990, in particolare pp. 141-147.

bilità di impostare una politica ecclesiastica di lunga durata), la posero ben presto in contrasto con i Nunzi apostolici. Pertanto, per difendere le sue decisioni, ella fece in modo che i rappresentanti della Santa Sede a lei più ostili venissero richiamati a Roma e sostituiti con altri con la conseguenza che, negli anni compresi tra il 1640 e il 1663, si ebbe un frequente avvicendamento dei rappresentanti pontifici[120]:

1634-1641	mons. Fausto Caffarello
internunziatura	rev. Andrea Caresana
1641-1644	mons. Gaspare Cechinelli
1644-1646	mons. Giovan Battista Landi
1647-1648	mons. Alessandro Crescenzi
1648-1658	mons. Gerolamo Miroglio
1658-1664	mons. Carlo Roberto Vittori

Tale determinazione costrinse il papa e prendere in considerazione le rivendicazioni avanzate dalla reggente e allo scopo venne costituita una Congregazione particolare, che, il 25 settembre 1659, pronunciò la sentenza, in cui si negava l'autorità del principe sabaudo a intromettersi in tale ambito e si dichiarava che i privilegi concessi dai pontefici successivi all'indulto di Niccolò V non implicavano l'approvazione di tale atto e che le nomine alle abbazie commendatizie vacanti erano pur sempre di competenza della Santa Sede. Per limitare ulteriormente le richieste del governo sabaudo i membri della Congregazione consigliarono al pontefice di considerare l'Indulto nel modo più restrittivo possibile, perché la facoltà del diritto di nominare i vescovi concessa a Enrico IV da papa Clemente VIII

«haveva mostrato che li pontefici predecessori haverebbero fatto meglio a non concedere alli Prencipi secolari la facoltà di nominare alli vescovati et altre prelature, già che l'autorità della Santa Sede n'era grandemente diminuita e li detti Prencipi se n'erano abusati»[121].

[120] *Serie dei cardinali, de legati a latere, Nunzij e Visitatori Apostolici nella Lombardia e negli Stati della Real Casa di Savoia (1565-1702)*, in AST, I sez., Materie ecclesiastiche, cat. XVIII, mazzo I (1530-1639). È da rilevare che il favore o meno dei duchi si rifletteva nei doni fatti, come di tradizione, alla fine dell'ufficio a Torino: monsignor Castracani ricevette argenti per 1.000 scudi (ca. 7.100 lire), monsignor Caffarelli ebbe in dono un diamante del valore di 1.300 scudi (ca. 9.230 lire), monsignor Cechinelli (o Cincinelli) ebbe un anello con diamante del valore di circa 1.000 scudi d'oro, a monsignor Crescentio fu dato un «gabinetto» di corallo rosso con bacile d'oro del valore di 1.000 scudi d'oro e a monsignor Vittori una croce di diamanti valutata 600 doppie (ca. 20.400 lire). *Nota de presenti fatti in diversi tempi a varij Nunzii pontifici alla loro partenza da questa corte*, in AST, I sez., Materie ecclesiastiche, cat. XVIII, mazzo I (1530-1639). Cfr. G. Dell'Oro, *L'abate conte*, cit.

[121] ASV, Segreterie di Stato-Savoia-Nunziature, b. 295: *Vertenza con la Dateria Apostolica circa l'Indulto di Niccolò V*, «Foglio per la congregatione da tenersi nelle stanze dell'emi-

Nonostante le lamentele e le proteste dei Nunzi, la politica ecclesiastica sabauda subì un'accelerazione negli anni Settanta del secolo, quando la «Magistratura sopra la riunificazione del Registro» mise a punto una strategia complessiva per eliminare tali abusi, concentrandosi sul Vercellese, in quanto le risultava che gli ecclesiastici di questa diocesi fossero tra i più ostili alla registrazione delle loro terre e al pagamento delle imposte secolari[122].

In queste circostanze gli ufficiali ducali ritennero opportuno ricorrere ai metodi tradizionalmente usati dal Regio Economo nel confinante Stato di Milano per costringere il clero al pagamento. Tali metodi erano così descritti da un testimone del tempo:

«cioè ridurre ad manus domini li beni del beneficio, far porre nelle carceri gl'affittavoli o massari de' medesimi beni, chiamare li miei più prossimi parenti laici a tenere l'arresto in Torino, e cercar il pelo nell'uovo, come si suol dire, investigando se qualcuno di mia casa avesse commesso qualche peccato veniale per castigarlo, come mortale ..., questi sono quei ragionamenti che dal Magistrato sono chiamati espedienti proprii per indurre gl'ecclesiastici a fare quanto bramano»[123];

l'attività degli ufficiali sabaudi in effetti trovava conforto

«[nell'esempio] di quello che si fa nello Stato di Milano, ove non si recede un solo pontino da quello [che] è dovuto di rispetto alla Santa Sede, il magistrato secolare provvede ai propri bisogni, come pure si fa in tanti altri stati della Christianità non solo oltramontani»,

tanto che la reggente fece formale richiesta al papa che

nentissimo signor cardinal Paulucci sopra l'affare dell'Abbazia di San Benigno», ASR, *Congregazioni particolari deputate, Feuda ecclesiae in Ducatu Sabaudiae*, b. 42, cc. 79 e 80. Sul tema del giuramento e delle nomine: P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 15), Bologna 1992, in particolare pp. 231-260. *Riflessioni istorico legali sopra le ragioni della Sede Apostolica nell'Abbadia di San Benigno e suoi Feudi*, libretto a stampa non rilegato di 51 pp., in ASR, fondo Congregazioni Particolari Deputate, b. 84.

[122] È da rilevare che lo Stato di Milano era visto come modello sia dagli ufficiali ducali, sia dal clero sabaudo. In una copia di lettera del vescovo di Vercelli del 27 novembre 1668 si legge che nello Stato confinante i «vescovadi, beneficij et luoghi pij sono talmente immuni da ogni carico anche se ordinario, che ne pure i massari pagano un minimo tributo», ma a margine venne commentata tale frase nel seguente modo: «le notizie che si sono havute dal Stato di Milano sono contrarie al qui supposto, ma anche fossero... questo non diminuisce la ragione del Patrimoniale di SAR e della Città», AST, I sez., Materie ecclesiastiche, cat. XIII, mazzo I, mazzo intitolato Traffiggio del Vercellese.

[123] ASB, cart. 44 intitolata *Beneficio di Santa Maria di Castelvecchio di Mongrando*, fasc. *Sommario della causa dell'ill.mo et rev.mo D. Gio. Ercole Gromo di Ternengo dal 17 settembre 1668 al 10 marzo 1676.*

«a' Tribunali ecclesiastici si vieti d'usare la comminazione fulminante delle censure ... non dovendo i nostri sudditi esser peggio trattati che quelli dello Stato di Milano»[124].

Da parte sua la Santa Sede obiettò che dalla documentazione esistente non risultava spettare «alla Serenissima Casa di Savoia verun possesso nell'Economia de' controversi frutti» e aggiunse che nei casi in cui la Santa Sede aveva riconosciuto il diritto di Economato, i Papi

«hanno abilitato i Principi secolari à questo Regale ecclesiastico ne' soli loro Patronati regi, tollerandosi ciò dalla Chiesa e dagl'Ordinari, ai quali appartiene simil giurisdizione, quando vi concorra una tal consuetudine ... come si pratica in Spagna [in realtà nello Stato di Milano] et in altri Principati nei quali si è introdotto il Jus de'spogli a differenza d'altri regni e provincie, ove non è Collettoria Apostolica»[125].

Le opposizioni provenienti da Roma tuttavia non fecero desistere il duca dalla sua politica ecclesiastica, che aveva l'obiettivo di limitare il più possibile le pretese temporali del papato e degli ordinari diocesani, specie se stranieri, nei domini del ducato. Allo scopo vennero inviate precise istruzioni al conte di Provana, rappresentante sabaudo a Roma, il quale avrebbe dovuto fare presente al papa che d'ora in avanti tutti gli ordini provenienti dalla Santa Sede sarebbero stati sottoposti a placito ducale, mentre riguardo al problema legato ai «Vescovi negli alieni Stati, che stendono in diverse parti considerabili de nostri l'esercitio della loro giurisditione», che era la fonte di «sconcerti gravi, e potrebbe cagionarne col tempo assai maggiori», l'ambasciatore avrebbe dovuto avanzare la richiesta di creare nuovi vescovadi dipendenti direttamente dall'arcidiocesi di Torino[126]. Lo scontro tra il duca e i suoi ministri da una parte, la Santa Sede e le oligarchie provinciali dall'altra, proseguì per molti anni[127], fino al regno di Vittorio Amedeo II e all'istituzione del Regio Economato, che ebbe come modello quello milanese.

Come più tardi il governo austriaco nella Lombardia del Settecento, anche Vittorio Amedeo II, per ridefinire e riorganizzare i poteri all'interno dello

[124] *Istruzione per il residente ducale a Roma Gino*, copia manoscritta, s.d., in ASB, fondo G.d.T., mazzo 67. Dal testo si può ad ogni modo avere la quasi certezza, che essa fu redatta tra il 1658 e il 1664.

[125] *Scrittura della Corte di Roma sopra la sovranità de' feudi dell'Abazia di S. Benigno*, pp. 1-33, BAM, S.O.C. VI. 90/5.

[126] *Istruzione a voi Conte e senatore Provana per quello c'havrete à negotiare nella Corte di Roma*, 8 novembre 1673, AST, I sez., Materie ecclesiastiche, I cat., Negoziazioni con Roma, mazzo 1.

[127] È possibile ripercorrere la storia dei conflitti giurisdizionali tra Torino e Roma attraverso la documentazione, in buona parte consistente in istruzioni ai residenti sabaudi a Roma, conservata presso l'AST, Materie ecclesiastiche, I cat., *Negoziazioni con Roma*, mazzo 1.

Stato, dovette trovare il modo di uniformare le consuetudini giuridiche delle diverse parti del regno in cui confluivano tradizioni gallicane, italiane e miste[128].

Uno strumento essenziale di tale politica fu, come aveva anticipato Cristina di Borbone, l'affermazione della perdurante validità dell'indulto di Niccolò V, che permise la formazione di una generazione di vescovi, forniti di ampi poteri e attratti più dalla sovranità del re di Sardegna che da quella della Chiesa di Roma. Questi vescovi intrattennero con la corte di Torino legami clientelari particolarmente stretti, rafforzati attraverso l'acquisizione di benefici governativi e l'organizzazione di cerimonie pubbliche, non diversamente da quel che avvenne poi nella Lombardia austriaca oltre mezzo secolo dopo[129]. Tuttavia il diritto di economato fino al 1699 rimase saldamente nelle mani del Nunzio Apostolico, tanto che quell'anno monsignor Alessandro Sforza spedì a Roma alla Camera Apostolica ben 5.500 lire, provenienti dalle rendite dell'abbazia di San Benigno[130].

Nel corso della guerra di successione spagnola si era iniziato a porre sotto controllo i benefici ecclesiastici al fine di poterli tassare per sovvenzionare le attività belliche e, allo stesso tempo, si ingiunse agli ufficiali ducali di amministrare le loro rendite nei casi di vacanza, esercitando il diritto di economato[131]. Questa iniziativa portò allo scontro aperto con il rappresentante della Santa Sede, l'abate Codebò, il quale tentò di opporsi in tutti i modi alle ingerenze degli ufficiali secolari nell'amministrazione dei beni della Chiesa

[128] Tale opera fu agevolata dalla raccolta in archivi della documentazione, ordinata «sulla base di categorie che rispecchiavano i diversi ambiti della pratica politico-giuridica» e diretta verso un chiaro supporto pubblicistico alla politica giurisdizionalista, e dal vigore con cui operarono i magistrati, in particolare quelli del Senato, i quali riuscirono a limitare le prerogative e i diritti, veri o presunti, dei tribunali ecclesiastici, ritenendoli in sostanza come dipendenti da altro Principe. M.T. SILVESTRINI, *La politica della religione*, cit., pp. 28 ss., pp. 113-129, citazione a p. 117.

[129] ASV, Segreterie di Stato-Savoia-Nunziature, b. 295: *Vertenza con la Dateria Apostolica circa l'Indulto di Niccolò V.*

[130] *Scrittura della Corte di Roma sopra la sovranità de' feudi dell'Abazia di S. Benigno*, pp. 1-33, BAM, S.O.C. VI. 90/5, BAM, S.O.C. VI. 90/5.

[131] In una lettera del 21 agosto 1701 il duca scrisse che «il marchese di san Tommaso ci ha reso conto... rispetto al sequestro e seguito sopra li frutti di tutti li beni de Canonici d'Ivrea, stimiamo che non si debba devenire alla distinzione de beni d'antico e nuovo acquisto, ma che si faccia pagare il Tasso indistintamente ... gli significhiamo pure che si faccia porre la mano senza ritardo al ristoro e reparationi delle Abbatie vacanti in buona forma senza risparmio di spese, con impegnarsi i redditi delle medesime intanto che si esaminerà quello che concerne la distributione del sovrapiù d'essi redditi», AST, I sez., Lettere Duchi e Sovrani, mazzo 69, Vittorio Amedeo II.

e per questo venne espulso dallo Stato[132]. Queste intromissioni ducali in ambito beneficiario tuttavia non diedero vita ad alcun progetto organico. In effetti il disegno amedeiano ebbe un'attuazione estremamente lunga e complessa, specie perché i contrasti con la Santa Sede non permisero in alcun modo di armonizzare il diritto ecclesiastico nel ducato, come era già avvenuto negli altri ambiti con la pubblicazione delle Leggi e Costituzioni nel 1723 e del 1729. Difatti, in questa fondamentale raccolta, il cui progetto fu coltivato anche dalla seconda Madama Reale[133], era assente ogni cenno su questa branca del diritto, regolamentata solo con i Concordati del 1727 e del 1741[134].

Tuttavia prima di concentrare l'attenzione su di essi si deve porre in rilievo il fatto che il ducato sabaudo in questo periodo aveva acquisito vari territori della Lombardia spagnola rendendo ancor più complessa la definizione dei confini delle diocesi rispetto a quella dei due Stati confinanti[135], in quanto, nonostante gli accordi tra Stato Pontificio e Regno Sardo, non fu possibile estendervi l'applicazione dell'indulto di Niccolò V, dato che esse ricadevano sotto una diversa legislazione, tanto che ancora nel 1736 l'imperatore riteneva che la provvista dei benefici ecclesiastici nei territori della Lomellina, del Novarese e del Tortonese spettasse a lui e, quindi, al Regio Imperial Economo di Milano[136].

[132] Su questo tema rinvio a G. DELL'ORO, *L'abate conte*, cit.

[133] ASV, Segreterie di Stato - Savoia - Nunziature, cart. 101 A, *Cifre con la Nunziatura di Torino*, 1677-1680. Lettera, in data 14 giugno 1679, del Nunzio Apostolico alla Santa Sede: in essa il rappresentante pontificio si allarma perché la reggente ha costituito una commissione incaricata di raccogliere tutti i bandi, le leggi, gli ordini con possibile pregiudizio per «l'immunità et giurisdittione ecclesiastica».

[134] Sull'attività preparatoria al concordato durante il regno di Vittorio Amedeo II non mi soffermo e rinvio al lavoro di M.T. SILVESTRINI, *La politica della religione*, cit. e al *Projet d'accomodement entre S. M. le Roi de Sardaigne, et Sa Sainteté Benoit XIII sur l'immunité et la jurisdition Ecclésiastique en Piémont*, del 24 marzo 1727, doc. CIII e allegati, in *Traités publics de la Royale Maison de Savoie avec les puissances étrangères depuis la paix de Chateau Cambresis jusqu'à nos jours*, 5 voll., Torino 1836, II, pp. 418-435.

[135] Su questo tema rinvio a C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma - Bari 1992, pp. 77-98. Per ovviare a questi disordini i duchi sabaudi negli anni successivi (tra il 1749 e il 1775) promossero l'erezione di nuove sedi diocesane direttamente dipendenti e controllabili dal centro: Pinerolo, Biella, Susa, Chambéry.

[136] Ordini cesarei del 1703 e del 1736, ASMi, *Culto*, pa, cart. 248, fasc. 32. È poi da rilevare che nel 1652 i sudditi milanesi provvisti di benefici posti nelle terre del re sabaudo dovevano ottenere in ogni caso il regio *placet* dall'Economo di Milano, ma dovevano anche pagare una tassa agli ufficiali sardi per ottenere una «temporanea» naturalizzazione per poterli

Questa premessa è fondamentale per comprendere appieno la Convenzione sui benefici stipulata il 29 maggio 1727 tra il rappresentante del re di Sardegna, Carlo Francesco Ferrero, e quello del pontefice Benedetto XIII, il cardinale Lercari. Innanzitutto venne ammessa la validità generale dell'indulto di Niccolò V, che riconosceva al sovrano sabaudo il diritto di indicare le persone aventi diritto a essere investite di benefici maggiori, come i vescovadi e le abbazie concistoriali, presenti nel suo territorio. Inoltre, seguendo l'esempio di Milano e della Toscana, vennero istituiti Economi Regi, i quali dovevano amministrare i beni ecclesiastici vacanti e ripartire equamente i frutti tra la Camera Regia e quella Apostolica[137].

Tuttavia questo primo accordo venne disconosciuto dal successivo pontefice, Clemente XII, che lo ritenne gravemente lesivo della sovranità pontificia, cosicché si pervenne alla rottura dei rapporti diplomatici tra le due corti dal 1730; ciononostante il regno sardo mantenne in vigore la legislazione approvata dal concordato del 1727.

Fu solo con il nuovo papa Benedetto XIV che ripresero i contatti con la Santa Sede, ormai avviata a una politica di apertura e di riconciliazione. Il primo atto del pontefice dopo la ripresa dei rapporti tra le due corti fu di concedere a Carlo Emanuele III un privilegio simile a quello concessogli dall'Imperatore Carlo VI nel 1736, con cui gli era stato attribuito il Vicariato Imperiale riconoscendogli così l'assoluta potestà sulle 57 terre imperiali nelle Langhe[138]. Infatti il 3 gennaio 1740 Benedetto XIV inviò al sovrano sabaudo una bolla con cui lo nominava Vicario Apostolico sulle terre della Chiesa nella contea di Asti, ponendo così fine al conflitto che si protraeva dal 1611.

L'atto del 1740 fu una vera pietra miliare nella storia dei rapporti tra i due Stati, in quanto risolveva il principale conflitto giurisdizionale in corso da oltre un secolo e, anticipando l'accordo dell'anno successivo, di fatto riconosceva il supremo dominio temporale del Regno Sardo sui benefici ecclesiastici, permettendo così di aprire la via al Concordato del 5 gennaio 1741. Questo accordo ebbe piena applicazione l'anno successivo con *L'In-*

occupare, ASMi, *Culto*, pa, cart. 248, fasc. 32, cc. 57-60.

[137] Nel quarto capo si trattava dell'abbazia di Lucedio di patronato regio: al re sabaudo venne riconosciuto il diritto di nomina diretta, in cambio di una somma da versare alla Camera Apostolica.

[138] Questo atto pose fine alle infinite controversie sorte nei territori ceduti alla corona sabauda. Fin dal 1703 iniziò un violento conflitto tra gli ufficiali piemontesi e quelli lombardi a causa delle nomine ai benefici situati nelle zone acquisite dal regno di Sardegna in tempi diversi, ASMi, *Culto*, pa, cart. 234, *Benefici ecclesiastici*, c. 32.

struction de S. S. Bénoit XIV aux Evéques du Piémonte, pour exécution du Concordat avec S. M. le Roi de Sardaigne e fu fondamentale per appianare le divergenze in ambito beneficiario[139].

Con questo atto venne riconosciuta la validità del concordato del 1727 e l'applicazione dell'indulto di Niccolò V venne estesa, oltre che ai benefici maggiori e concistoriali delle province di Acqui, Alessandria, Casale, Lomellina, Valsesia, anche ai benefici semplici siti in Piemonte e in Monferrato[140]. In caso di vacanza, poi, al re di Sardegna sarebbe spettato il diritto di eleggere, su modello dell'istituto esistente nei territori lombardi acquisiti, un Regio Economo nella persona di un ecclesiastico[141].

In cambio la Dataria Apostolica avrebbe potuto inviare i propri Subcollettori per riscuotere quanto i beneficiati dovevano alla Santa Sede; al papa poi sarebbe spettata la nomina ai benefici semplici degli stranieri, purché la pensione ad essi legata non eccedesse il terzo dei frutti, mentre i benefici familiari sarebbero stati obbligatoriamente assegnati a sudditi sabaudi[142]. Infine alle parrocchie non si sarebbe potuta legare alcuna pensione, se non in casi eccezionali e preventivamente concordati tra le parti[143].

L'istituzione del Regio Economato nel Regno di Sardegna trovò in gran parte impreparati gli ufficiali sabaudi, tanto che ancora nel 1745, al fine di comprendere appieno le sue funzioni, l'Economo di Torino, monsignor Palazzi, scrisse al suo corrispondente di Milano per avere delucidazioni sui suoi effettivi compiti e sulla loro esecuzione[144]. Nonostante i dubbi sul funzionamento di questo nuovo istituto, tra il 1738 e il 1750, venne esteso a tutte le terre del regno[145].

[139] È da rilevare che il Concordato consisteva in soli sei capi piuttosto sintetici, mentre l'istruzione dell'anno successivo, emanata per porre fine ad ogni resistenza e dubbio del clero subalpino, era formata da ben 16 capi.

[140] Artt. 3 e 4.

[141] Art. 1.

[142] Art. 2.

[143] Art. 5.

[144] ASMi, *Culto*, pa, Benefici P G, Vacanti, cart. 248 (1674-1770), fasc. 12, Lettera del 8 maggio 1745 dal Cancelliere economale di Milano Stefano Lugani al Regio Economo di Torino monsignor Palazzi.

[145] A.L. BONELLA, *Comunità e poteri centrali negli antichi Stati italiani*, in «Rassegna degli archivi di Stato», 56, 1996, numero che raccoglie gli atti del convegno «Alle origini dei controlli amministrativi» (Giornate di studio, Napoli 28-29 giugno 1996), pp. 584-590. Negli anni 1760-1762 si ebbero ancora dei contrasti tra l'Economato sabaudo e quello lombardo a

8. *Conclusioni*

In questo breve saggio ho ritenuto utile presentare i primi risultati di una ricerca più ampia in corso. È mia convinzione che lo sviluppo dell'Economato Regio rappresenti un aspetto fondamentale nella ricostruzione della storia delle secolarizzazioni in Italia.

L'Ufficio Economale nello Stato di Milano si sviluppò gradatamente tra il XV e il XVI secolo e, al momento delle guerre d'Italia e del primo governo francese di Luigi XII e Francesco I, questo istituto non aveva sviluppato un preciso organigramma; fu grazie alla commistione tra tradizioni gallicane e lombarde che si vennero a porre in essere i presupposti per una chiara gerarchia dei poteri, stabilendo la dipendenza dell'Economo dal potere principesco e la conseguente affermazione della preminenza del Governatore dello Stato. Tuttavia fu solo a seguito della dominazione della monarchia spagnola asburgica che si costituì una struttura precisa che aveva come scopo l'esercizio di uno stretto controllo sul clero 'nazionale' e i territori del ducato milanese. Questo risultato però venne posto in dubbio a seguito dei decreti scaturiti dal concilio di Trento, che innescarono la miccia di un conflitto che si trascinò per tutto il secolo successivo. Se da un lato la Santa Sede pose in dubbio il fatto che ai principi secolari fosse lecito occuparsi dell'amministrazione dei beni della Chiesa, essendo questi dipendenti, in teoria, dalla Camera Apostolica, alla quale spettava l'elezione di economi e di collettori apostolici preposti alla loro amministrazione; dall'altro lato l'Economato Regio, agendo con estrema autonomia, fu in questa fase storica la vera e propria anima della politica ecclesiastica nello Stato di Milano[146].

Come si è detto, lo scontro giurisdizionale si andò aggravando tra il 1560 e il 1640 a causa delle posizioni intransigenti degli arcivescovi milanesi e delle istigazioni provenienti da Roma a resistere alle pressioni 'secolarizzanti'. Di conseguenza buona parte del clero lombardo tentò in tutti i modi di limitare la giurisdizione di questo ufficio rifiutandosi di eseguire gli ordini dell'Economo Generale quando questo operava in qualità di semplice ministro regio senza investitura pontificia. Pertanto gli economi furono spesso costretti a svolgere la loro attività appoggiandosi esclusivamente alle magistrature secolari, mentre il loro lavoro veniva ostacolato da continui ricorsi alla corte pontificia e ai tribunali romani.

causa dei benefici esistenti nei territori ceduti al regno di Sardegna nei decenni precedenti, ASMi, *Culto*, pa, cart. 248, c. 60.

[146] Questo aspetto è oggetto di studi *in fieri* di M.C. Giannini, per la figura del Patanella, e quello già ricordato di J. Zunckel, per il della Torre.

Questa fase di permanente conflittualità tra le due giurisdizioni continuò senza sosta fino al 1641, quando con la pubblicazione delle Regie Istruzioni venne affermata in modo risoluto la superiorità dell'Economo, in quanto funzionario regio, rispetto agli ordini provenienti da Roma e in tal modo il clero lombardo in quanto suddito e, quindi, sottoposto al potere secolare, venne obbligato a sottostare alle decisioni della corona e dei suoi ufficiali. Ciò nonostante gli scontri proseguirono fino alla fine del secolo e nel corso della guerra di successione spagnola vi fu l'ultimo tentativo da parte della Chiesa di porre sotto il suo controllo l'Economato.

Con l'affermazione della dominazione austriaca questo istituto subì una nuova riorganizzazione che lo portò a dipendere sempre più dal Governatore, allo stesso tempo l'Economo perse buona parte della sua valenza religiosa divenendo un vero e proprio ufficio regio, permettendo così di ridimensionare l'influenza dei poteri politici dell'aristocrazia lombarda, come il Consiglio Generale, il Senato e gli altri istituti locali.

Ciò fu reso possibile grazie all'assegnazione di uno stipendio fisso, all'elezione del generale da parte dell'imperatore stesso e all'inserimento dell'Economato in una Giunta più ampia. Nel corso del Settecento le sue competenze vennero estese alle province di Mantova e di Parma e Piacenza (dove già era presente in epoca viscontea e sforzesca e che i Farnese avevano tentato di resuscitare senza successo). Anche nel ducato sabaudo, nel periodo considerato, si sviluppò una politica ecclesiastica volta a porre sotto controllo i beni temporali e le finanze del clero. Pure in questo ambito si verificò una notevole commistione tra usi e consuetudini 'nazionali' e gallicane, oltre che un'attenzione particolare per il funzionamento dell'istituto economale nella confinante Lombardia.

Tuttavia le riforme tentate finirono per infrangersi di fronte alle resistenze delle aristocrazie locali, che erano anche le principali detentrici dei benefici posti nello Stato. Fu così che i duchi e le reggenti, in particolare Cristina di Borbone la quale tentò di imporre nel ducato l'istituto della *Règale*, dovettero costruire una solida struttura statale prima di poter dare vita a uffici in grado di imporre le decisioni principesche in ambito ecclesiastico e avere di conseguenza la possibilità di controllare il clero 'nazionale' e i suoi beni.

In effetti i tentativi di dare vita all'istituto dell'Economo non ottennero risultati duraturi e solo con il regno di Vittorio Amedeo II poté svilupparsi una politica ecclesiastica comprendente un ufficio economale in grado di sopraintendere razionalmente e stabilmente all'amministrazione dei beni della Chiesa entro lo Stato.

I poteri giudiziari dei tribunali ecclesiastici nell'Italia centro-settentrionale e la loro secolarizzazione

di *Elena Brambilla*

Per capire il processo di secolarizzazione, occorre anzitutto presentare in breve le dimensioni e le competenze dei tribunali ecclesiastici nell'Italia centro-settentrionale. Il sistema era composto di due rami, gli inquisitori conventuali e le Curie vescovili.

1. *I tribunali del Sant'Ufficio*

La rete degli inquisitori dipendeva direttamente dal Sant'Uffizio romano; disponeva di un numeroso apparato di ufficiali, di consultori in teologia e diritto canonico e civile, e di forze di polizia[1]. Queste erano divise in tre categorie: un piccolo numero di «patentati» a salario che, oltre ad essere dotati della licenza di porto d'armi per operare arresti e catture, ricevevano anche un «soldo» fisso dal tribunale; e un gran numero di armati volontari, da un lato «patentati» o «Crocesignati» di condizione nobile o civile, che oltre alla licenza di delazione d'armi proibite, godevano del privilegio di foro e del diritto «di far portare l'armi ad un suo servitore»; e dall'altro patentati semplici, che avevano solo «il Privilegio del Foro per la delazione delle armi»[2].

I tribunali d'inquisizione periferici amministravano la giustizia capitale contro il dissenso d'opinione, ed esercitavano la censura sulla stampa in dipendenza dalle Congregazioni centrali sia dal Sant'Uffizio che dell'Indice (duplicando in quest'ultimo campo le funzioni di censura già esercitate dai vescovi). Poiché non perseguiva reati ma opinioni, la rete giudiziaria degli inquisitori si deve equiparare alle polizie segrete o ai moderni tribunali politici speciali, e non all'ordinaria giustizia penale (come tende a fare oggi

[1] E. Brambilla, *La polizia dei tribunali ecclesiastici e le riforme della giustizia penale*, in L. Antonielli - C. Donati (edd), *Corpi armati e ordine pubblico in Italia*, Messina 2003, pp. 73-111.

[2] Roma, Archivio della Congregazione della dottrina della fede (d'ora in poi ACDF), St St M 2-m , St St HH 2-e.

una corrente «revisionista»). Negli Stati regionali di origine cittadina del centro-nord, e nello Stato pontificio, la giustizia di fede era amministrata da frati teologi, domenicani o francescani, come delegati del Sant'Uffizio romano; nel Viceregno napoletano era riunita al foro criminale dei vescovi.

A parte il Viceregno, dunque, dove i vescovi erano 131, i tribunali di fede furono 46, insediati in tutte le maggiori capitali statali e provinciali[3]; secondo dati raccolti a metà Seicento per lo Stato di Milano e lo Stato Pontificio[4], ebbero – a coadiuvare il giudice frate – un corpo di ufficiali in pianta stabile, che doveva includere come minimo un avvocato fiscale, un procuratore dei rei, un notaio, un usciere detto nunzio o mandatario, e, come polizia, un capitano o «bargello» e due-tre sbirri. Al servizio dei tribunali urbani si costituì poi la fitta rete dei vicari foranei, tramite per condurre istruttorie e convogliare denuncie e delazioni segrete[5]; ad eseguire mandati e arresti, sequestri e sentenze fu posta la polizia, sia degli sbirri che dei familiari patentati, che raggiunse un notevolissimo sviluppo; l'intero sistema fu notevolmente centralizzato da Roma, almeno dal 1570-1780 al 1740-1750[6].

Sondaggi nei fondi del Sant'Uffizio romano mostrano che entro i primi decenni del Seicento la rete territoriale dei «patentati» dell'Inquisizione romana era cresciuta in modo abnorme non solo nello Stato Pontificio ma in tutti gli Stati dell'Italia centro-settentrionale. La rete era così fitta che già nel Seicento, a due riprese, la Curia romana ne tentò la riduzione, con Clemente X nel 1658-1659[7] e con Innocenzo XI con il consiglio del

[3] ACDF, St St II 2-h, *Catalogo delle Inquisizioni, Inquisitori e vicarj*, 1706, «Scala delle Inquisizioni» (c. 3 dell'indice): *dei Domenicani*, *I Classe*: Milano, Bologna, Faenza, Genova; *II Classe*: Cremona, Piacenza, Ancona, Pavia, Rimini, Mantova, Ferrara, Novara, Perugia, Venezia, Parma, Como, Tortona, Fermo; *III Classe*: Casale, Alessandria, Brescia, Verona, Torino, Spoleto, Vercelli, Mondovì, Bergamo, Modena, Reggio, Vicenza, Crema, Asti, Saluzzo, Zara. *De' Francescani*: Firenze, Padova, Siena, Pisa, vicariato di Livorno, Treviso, Udine-Aquileia, Ceneda, Belluno, Capodistria, Adria-Rovigo, Conegliano.

[4] Progetto di riduzione degli uffici e dei patentati (1658-1659), ACDF, St St Q 3-d, *Repertorio alfabetico*, sub voce *Patentati*, cc. 638-658.

[5] Sulle funzioni dei vicari foranei del Sant'Uffizio, e la loro concorrenza o coincidenza con i vicari foranei episcopali, ACDF, St St D 3-d, *De Vicariis Sancti Offiti, et Episcoporum*; St St HH 2-e, Inchiesta del 1743 per il riordino dell'Inquisizione nello Stato pontificio e la diminuzione dei vicariati.

[6] Da molti indizi risulta, e sarebbe da studiare, una ripresa delle inquisizioni episcopali dalla fine del XVII secolo, in particolare con Innocenzo XI.

[7] ACDF, St St Q 3-d, Repertorio alfabetico, sub voce *Patentati*, c. 633 ss.

cardinale De Luca nel 1681[8]. Da una nuova inchiesta avviata da Benedetto XIV nel 1743 risultò che, nello Stato Pontificio, dai nove tribunali provinciali dipendevano 291 vicariati, con 2.814 patentati tra «privilegiati» (con servitore)[9] e non privilegiati (con il solo privilegio di foro).

Dati settecenteschi sono disponibili anche fuori delle Legazioni pontificie. Nel 1774, a Pavia l'organico del tribunale comprendeva, per la sola città, 30 funzionari, e ben 135 tra patentati e Crocesignati, più il Capitano del pretorio e il Bargello vescovile, al loro servizio in ogni evenienza[10]. A Parma l'Inquisizione, quando fu ristabilita dal bigotto duca Ferdinando nel 1782[11], disponeva di 46 persone in città e 121 ufficiali distribuiti in 28 vicariati sul territorio, per un totale di 167 dipendenti tra giudici, impiegati e forze semi-private di polizia. Secondo l'archivio conservato a Modena[12], l'organico del Sant'Uffizio estense, quando venne chiuso da Ercole III nel 1784, si diramava sul territorio con 43 vicari foranei, ciascuno dei quali aveva un mandatario e un cursore (esecutore giudiziario, usciere), per un totale di 143 ufficiali nel territorio e 204 compresa Modena[13]. La rete comprendeva ancora carceri e forze di polizia: gli sbirri, «patentati» a salario fisso, erano distinti dai «familiari», che avevano acquistato le patenti a un costo variabile secondo il grado, da 61 a 100 lire. Le ultime condanne capitali furono eseguite nel 1710-1720[14], e sino agli anni Quaranta e Cinquanta si

[8] ACDF, St St L 5-f, n. 17, «*Provisiones* che vuol fare S. Santità sulla riforma dei Familiari del S.O.», e voto sulla medesima del card. Carpegna; [G.B. De Luca], *Dell'uso de' Patentati, e Ministri del S.Officio nello Stato Ecclesiastico*, stralcio da un più ampio *Discorso per la Congregatione deputata da S. Santità per qualche sollievo delle Comunità, e de' popoli dello Stato Ecclesiastico* (1676), in Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ottob.* Lat.1113; Biblioteca Casanatense, Roma, Mss 3209, Francesco Albizzi, *Risposta a Monsignor De Luca uditore d'Innocenzo XI a favore dei Patentati del S.Officio.*

[9] ACDF, St St M 2-m , St St HH 2-e.

[10] Pianta del Sant'Uffizio di Pavia all'abolizione dei Crocesignati, 1774 (inserita in scartafaccio di procedura e materie d'eresia ad uso dei giudici), Archivio di Stato di Milano (d'ora in poi ASMi), Culto p.m., 2105.

[11] ACDF, St St GG 5-i, Inquisizione di Parma, Catalogo dei ministri ed ufficiali, 1782.

[12] C. RIGHI, *L'Inquisizione ecclesiastica a Modena nel '700*, in A. BIONDI (ed), *Formazione e controllo dell'opinione pubblica a Modena nel '700*, Modena 1986, pp. 51-95.

[13] *Ibidem*, p. 54. Per il Veneto M. PERUZZA, *L'inquisizione nel periodo delle riforme settecentesche: il caso veneziano*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», NS, 46, 1994, pp. 139-186; F. BARBIERATO, *La bottega del cappellaio: libri proibiti, libertinismo e suggestioni massoniche nel '700 veneto*, in «Studi veneziani», 44, 2002, pp. 327-366.

[14] A Modena, una condanna a morte per impiccagione era stata eseguita ancora nel 1712 contro il «plebeus» Vincenzo Pellicciari «ob haeresiam formalem contra Virginalem Purita-

continuarono a comminare pene di carcere duro e perpetuo. Ma oltre alle condanne afflittive, per tutto il Settecento l'attività dei tribunali di fede continuò a esercitarsi soprattutto come sorveglianza di polizia, mediante due meccanismi principali: le denuncie obbligatorie dei parroci e vicari foranei contro i «peccatori pubblici e scandalosi», e le cosiddette «comparizioni spontanee», imposte dai parroci e da tutti i confessori, quando emergevano in confessione i cosiddetti «casi riservati»[15]. Erano di competenza degli inquisitori, oltre l'eresia, sortilegi e magie, bigamia e poligamia, bestemmie ereticali, proposizioni sospette in materia di fede, violazioni dei digiuni e dei riti di culto obbligatori. Tra denunciati dai parroci e inviati dai confessori, comparivano davanti al giudice dai 30 ai 90 casi l'anno: in entrambe le procedure, che erano di tipo sommario, si imponeva l'abiura lieve o formale, ma di rado in forma pubblica e disonorante, e si aggiungevano ammonizioni e penitenze cultuali.

Ai primi del Settecento, tra i casi perseguiti prevalevano ancora di gran lunga magie d'amore e sortilegi, cui si aggiungevano bestemmie semplici ed ereticali, violazioni del digiuno, irriverenza verso il clero, e rari casi di lettura libri di proibiti «contra bonos mores», o di sollecitazione in confessionale[16].

Negli Ottanta e Novanta del Settecento gli inquisitori – dov'erano rimasti, come in Veneto e in Piemonte – raddoppiarono in zelo contro il diffondersi dell'incredulità e delle idee francesi. L'attività di quelli veneti è ben

tem B. Mariae Deiparae, in materia venerea et alia». La media annua calcolata da Righi era di 32 procedimenti l'anno, con una punta massima nel 1745 di 71 e una media calata nel 1759-1785 a 19 casi l'anno, per 3.609 «rei», di cui 145 con carcerazione preventiva, 43% processati e 22% (796) riconosciuti colpevoli; per la maggioranza si trattava di denunciati e per il resto di «sponte comparenti», compresi molti che ricorrevano per diffamazione contro l'accusa di essere maghi o streghe. Un decreto del Sant'Uffizio romano dell'8 febbraio 1748 (ACDF, St St H 7-e, *Diversorum ab anno 1748 ad 1772*) condannava su abiura formale il sacerdote Ferdinando Maria Ricci di Genova, già inquisito e carcerato nel Sant'Offizio di Milano nel 1742, al carcere perpetuo «ob falsum dogma, et in materia quietismi, et molinismi»; di nuovo inquisito e processato per tentata fuga dal carcere e per vari scritti in difesa degli errori già abiurati, su voto dei cardinali del Sant'Offizio si graziava della condanna a morte dovuta come relapso, commutandola «in arctum perpetuum carcerem ex gratia et previa abiura formali».

[15] E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000, pp. 213-225, *passim*.

[16] ACDF, St St GG 4-o, Verona 1706-1801. Un catalogo del 1710 delle cause «spedite e pendenti» include 95 tra spontanee comparizioni e processi (26); cfr. anche i *Catalogi causarum absolutarum et pendentium* del 1772, 1786, 1787, e dal 1789 al 1796, sempre per Verona; St St GG 4 L, per Novara dal 1787 a 1797, e vari altri specie per il Veneto.

documentata nell'archivio centrale del Sant'Uffizio sino al 1797[17], e ne rimangono tracce anche nella prima Restaurazione austriaca sino al 1806: ma ora ai reati di magia e sortilegio, prevalenti a inizio secolo insieme alle bestemmie, subentrano sempre più spesso espressioni articolate e colte d'incredulità. Quando i rei si presentano «spontaneamente» (in realtà inviati all'inquisitore dal confessore pasquale, come risulta chiaramente, ad esempio, a Treviso[18]), in quanto «pentiti» si rinviano con un'ammonizione e un'istruzione integrata da penitenze non afflittive; quando invece sono denunciati, perlopiù dal parroco, si sottopongono ad abiura ma senza condanne al confino o al carcere, e si sospende il processo con il decreto «si tenga sotto osservazione».

2. *I tribunali episcopali e i «casi riservati»*

Il potere di giustizia religiosa capitale, acquisito dalla rete dei tribunali del Sant'Uffizio dagli anni 1550-1560, aveva avuto come risultato collaterale anche un notevole aumento dell'autorità dei tribunali episcopali. I vicari dei vescovi erano competenti per due grandi settori: uno era il foro privilegiato del clero, suddiviso in due rami: foro civile reale, per tutte le cause relative a beni e redditi ecclesiastici, e foro criminale sul clero secolare. Entrambi vantavano, a tutela dei privilegi e immunità nobiliari del clero e dei suoi beni, ampi benché contestati diritti di monopolio, ad esclusione dei tribunali laici. L'altro grande settore riguardava sia i laici sia il clero,

[17] ACDF, St St M 2-m, Raccolta Guglielmi (1743-53), c. 49, «Notizie del Regolamento, che si tiene dal S. Offizio nello Stato veneto secondo li Concordati di Giulio III», 1750 ca.; i cataloghi delle cause «spedite e pendenti» per Verona, 1786-1796, citati *supra*, nota 16.

[18] ACDF, St St GG 4-g, Inquisizione di Treviso 1706-1793: ad esempio, 21 febbraio 1796, Maria moglie di G.B. Silvestrini della parrocchia di S. Agnese di anni 56 circa, «*missa a Confessario* generalem suorum peccatorum confessionem excipiente, se accusavit bibendas dedisse juveni quem ardenter amabat tres proprii menstrui sanguinis gustas (?), arbitrata se hoc modo posse illum ad sui amorem allicere. Adiecit se pluries decem, vel duodecim annorum spatio hereticales blasphemias in Deum protulisse. Abiuravit, et imposita poentientia absoluta fuit». 22 marzo: Domenica moglie di G.B. Isoli «*missa a Confessario* denuntiavit Jacobum Tronconi» perché «multa impia et blasphema verba in Deum et B.Virginem in publica caupona, presente et audiente marito, evomerit et secreta Missae spreverit»; per aver affermato che l'inferno non esiste «et satis sibi esse, si in equitiam moriens non transeat naturam. Admonita de hisce omnibus in Tribunali collecto, si opus fuerit, confessandis, dimissa fuit. Contra hunc fuisset procedendum, verum non multo post Principis iussu captus, et in carcerem conjectus, ibi relegatus est, ubi aut modo vita excessit, aut non diu vivere potest»; 30 marzo, Teresa vedova «missa a Confessario», si accusa di sortilegio d'amore per un sacerdote «quem perdite amabat».

e si può anch'esso suddividere in due rami: uno era il foro civile personale, di procedura ordinaria, che trattava in esclusiva le cause derivate dagli effetti civili dei sacramenti, e in particolare le cause matrimoniali e connesse: separazioni e annullamenti, rotture di promessa, dispense di consanguineità, legittimazioni.

Accanto a questa giustizia ordinaria, ve n'era un'altra esercitata anche sui laici *ratione peccati*: si trattava di una giustizia sommaria che sarebbe più appropriato definire «correzionale», o polizia di buon costume, che derivava dai poteri di visita, e consentiva ai parroci e ai vicari foranei di comminare pene sommarie per reati-peccati colpiti da scomunica. Ai peccati mortali definiti dalla legge divina dei Dieci Comandamenti, infatti, i vescovi potevano aggiungere, nei decreti sinodali, sempre nuovi reati-peccati definiti con la sanzione della scomunica, ossia – come obiettavano i protestanti – mediante «leggi umane»: per tal via essi potevano «obbligare in coscienza», da un lato per reati-peccati d'interesse meramente «temporale», come lesioni dei privilegi del clero, rifiuto di decime, imposizioni fiscali sui beni ecclesiastici; e dall'altro per nuovi reati morali, come i rapporti tra fidanzati prima del matrimonio in chiesa, reso obbligatorio e sacramentale dal Concilio di Trento.

Mediante la scomunica, nei decreti sinodali (o papali) venivano definiti e distinti dai comuni peccati mortali i casi detti «riservati», che ai parroci e confessori era vietato di assolvere, salvo se avevano speciali facoltà, delegate dai vescovi o dal papa, di «riconciliare» assolvendo dalla scomunica. In tutti i «casi riservati» si poteva procedere per due vie. La prima si seguiva contro i peccatori «pubblici e scandalosi»: parroci e vicari foranei, e anche i vescovi nel corso delle visite, potevano colpire di scomunica i peccatori notorii in base alla sola «pubblica voce e fama», e assolverli comminando pene senza formalità di giudizio. In questi casi la tipica pena era la penitenza pubblica, sovente con cartello infamante, cui potevano aggiungersi «ad arbitrio» pene di ammenda e frusta, confino e bando, combinate con «penitenze salutari» di culto e digiuno. Esse tuttavia, secondo il dettato di un canone tridentino[19], potevano esser commutate dal vescovo in ammenda, e da pubbliche e infamanti potevano diventare private o segrete, secondo l'onore e la qualità delle persone (il che sembra fosse prassi comune soprattutto nel Regno di Napoli).

La seconda via per assolvere dai «casi riservati» non era pubblica ma segreta, e riguardava quei «casi» che il confessore apprendeva dal penitente nella

[19] Sess. XXIV can. VIII, 1563, G. ALBERIGO (ed), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, p. 764.

confessione obbligatoria pasquale. Quando questi casi si presentavano egli doveva sospendere la confessione e obbligare il fedele a sottoporsi a una seconda istanza segreta di giudizio: l'inquisitore, come si è già visto, per i reati di fede; il foro segreto del penitenziere o vicario vescovile, per i reati contro la morale. In entrambi i fori si comminavano penitenze e ammende discrezionali, in cambio del «pentimento», provato dall'autodenuncia o «comparizione spontanea».

Per assicurare queste autodenuncie i vescovi, con le visite pastorali, avevano imposto la redazione degli stati d'anime, volte a censire e sorvegliare l'obbligo di confessione pasquale. Sulla base di questi censimenti sacramentali, parroci e vicari foranei mandavano alle Curie vescovili la nota degli esclusi dal rito pasquale perché renitenti o scomunicati: gli elenchi erano pubblicati dalle Cancellerie vescovili, e un canone tridentino aveva ribadito la minaccia di processo per eresia contro chi non si «pentisse» entro l'anno. Contro gli impenitenti si poteva procedere quindi, su «abiura» della cattiva condotta, a comminare penitenze pubbliche, precetti di buona condotta e altre pene di polizia: così si procedeva ad esempio contro meretrici e concubine, adulteri e bestemmiatori, renitenti agli obblighi di culto e di digiuno quaresimale. Questa sorveglianza capillare prevedeva talvolta, come a Mantova e, credo, anche nella Repubblica di Venezia, la collaborazione tra parroci, obbligati alle denunzie dagli Editti dell'Inquisizione[20], e ufficiali locali – consoli, anziani dei quartieri, «degani» delle ville rurali – tenuti alla denuncia dei reati del loro circondario come autorità comunali: essi denunciavano i sospetti sia al vescovo, sia alla Corte e al ministro di polizia di concerto con i parroci[21].

Anche le Curie vescovili disponevano di carceri e di polizia salariata («fanti e bargello») per arrestare chierici criminali, e operare sequestri e confische nelle cause di beni e debiti ecclesiastici; di norma essi operavano in piena collaborazione colla polizia dei giudici laici (del podestà o «pretorio»). In Germania, in Austria e in Francia i vescovi, volendo procedere all'arresto di laici, dovevano comunicare, motivandole, le loro scomuniche ai tribunali regi, che approvandole (*exequatur*) le traducevano in mandati d'arresto, da eseguirsi dalle loro forze di polizia. In Italia, l'*exequatur* era periodicamente

[20] Per un editto a stampa dell'Inquisitore di Verona del 1774, ACDF, St St GG 4-o. Sui limiti con cui si poteva pubblicare l'editto nella Repubblica, secondo un concordato del 1596, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Borgiano Latino* 558, c. 365 ss., *De Sancto Officio in Dominio Venetiarum.*

[21] M.A. ROMANI, *Criminalità e giustizia nel Ducato di Mantova alla fine del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», 92, 1980, pp. 680-706.

rivendicato dagli Stati secolari nei momenti di guerra o di acuta tensione diplomatica con il Papato come Stato politico; ma in tempi normali vescovi, vicari foranei e parroci, quando non avevano forze proprie, davano ordini ai birri regi senza alcun tramite di *exequatur* sovrano, e senza che la sovranità laica vi frapponesse alcun ostacolo. I monitorî di scomunica erano l'equivalente canonico dei mandati d'arresto, e per eseguirli, di norma, birri regi ed ecclesiastici agivano di conserva. A Cremona la Curia usava come propri due degli sbirri a carico di un magistrato regio, il Capitano del divieto; a Lodi e a Mantova, bargelli regi servivano in pianta stabile, a carico delle finanze statali, come birri appositamente distaccati presso la Curia vescovile[22]. E ancora nel 1797 l'arcivescovo di Milano (secondo una denuncia della Municipalità al Ministro di giustizia e polizia Sopransi[23]) aveva «al suo soldo» un tribunale con avvocato fiscale e impiegati di Cancelleria oltre il giudice vicario, e una polizia composta da «cursore, un bargello, cinque fanti». I tribunali ecclesiastici, per i settori di loro competenza, avevano insomma non solo un numeroso personale di giustizia, ma anche polizia, carcerieri e carceri, in quanto erano parte integrante anche del sistema giudiziario statale.

3. *Le soppressioni settecentesche*

La prima ad essere attaccata fu la rete degli inquisitori, non solo per rispondere al movimento illuminista a favore della libertà d'opinione, ma anche perché era una rete di giudici extra-nazionali ed extra-territoriali, che dipendeva direttamente dal Sant'Uffizio romano. Le inquisizioni lombarde vennero colpite dall'ordine di Kaunitz del 1769 che, mentre veniva laicizzata la censura, adottò contro gli inquisitori la via indiretta di ordinare la distruzione delle carceri nei conventi[24]; le carceri delle Curie

[22] Altri dati sulle polizie vescovili in ASMi, Culto p.m., 1979-1981.

[23] La Municipalità di Milano a Sopransi Ministro di polizia generale, 8 piovoso a.VI, ASMi, Culto p.m., 1981: «L'arcivescovo di Milano dietro la legge 5 complementario anno V ha notificato a questa Municipalità il proprio reddito con un conto, che lascia travedere tutta l'impudenza de' Preti per sottrarsi alle leggi. Esso nel far risultare l'annuale sua rendita netta a L. 2672.14.10 fa pompa d'avere ancora al suo soldo un Tribunale composto di: un Fiscale, Cancelliere, Pro Cancelliere, Attuario alla Banca di Matrimonj, Attuaro Criminale, Scrittore del suddetto, Cursore, un Bargello, Cinque Fanti. Sembrandomi incostituzionale ed impolitico che i preti abbiano ancora un tribunale ben organizzato, civile, e criminale, e dei satelliti assoldati, mi faccio dovere, Cittadino Ministro, di denonciarvi un tale scandalo per quella provvidenza che crederete».

[24] Cfr. il carteggio dell'Inquisitore di Cremona in ACDF, St St GG 3-d.

vescovili, invece, vennero conservate, ma sottoposte alla visita semestrale di un delegato regio. Nel 1774, l'ordine di sciogliere le milizie dei Crocesignati (incluso nell'ordine di scioglimento di tutte le confraternite) privava gli inquisitori anche delle forze esecutive; la definitiva chiusura dei tribunali si ebbe in Toscana nel 1781-1782, a Milano nel 1782, a Modena nel 1784[25]. Ma un'abolizione generale si ebbe solo nel triennio giacobino: prima d'allora l'Inquisizione non fu ufficialmente abolita né in Piemonte (dove l'aveva ristabilita il concordato con Benedetto XIV[26]) né nella Repubblica di Venezia, dove gli inquisitori, cacciati nel triennio giacobino, ricomparvero nella prima Restaurazione austriaca. Nello Stato Pontificio restarono attive le inquisizioni emiliane da Bologna a Rimini, dipendenti dal tribunale centrale; il quale non solo rimase come magistrato coattivo sino alla fine dello Stato pontificio, ma come Congregazione per la dottrina della fede è tuttora vivo e operante.

I tribunali vescovili – al contrario di quelli degli inquisitori, dipendenti esclusivamente dal papa – erano parte integrante degli apparati giudiziari statali, ed erano composti da magistrati che non uscivano dai limiti dello stato sovrano; nell'ottica giuseppina e leopoldina, vescovi e parroci dovevano continuare a esercitare i loro compiti pastorali, anche se in forme meno coattive e con procedure riformate e corrette. La giustizia e polizia ecclesiastica tridentine non erano state dirette contro reati penali che siano tali ancor oggi: si trattava piuttosto di quelli che gli anglosassoni chiamano «victimless crimes»[27], reati senza danno a terzi, che sono stati via via depenalizzati. Con le riforme illuminate non solo i delitti d'opinione, ma molti reati morali del diritto canonico – adulterio, omosessualità, matrimonio nei gradi proibiti – cominciarono ad essere spostati nell'area dei comportamenti non più punibili, ma protetti dai diritti di *privacy* e dalle

[25] Con imprecisioni G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma 2002, pp. 110-113.

[26] ACDF, St St GG 4-I, Torino 1709-1793, da minuta del Sant'Officio 19 aprile 1738, cap. VII della *Instruzione di Benedetto XIV per l'Immunità, e giurisdizione ecclesiastica in Piemonte*: «Saranno di privativa cognizione della sola Podestà ecclesiastica le materie di Fede, i delitti di Eresia, se qualche laico avrà la sacrilega temerità di celebrare la Santa Messa, o d'esercitare altre funzioni all'Ordine sacro appartenenti, o d'ascoltar le sacramentali Confessioni ... In caso di furto di sacra pisside con le particole consecrate, o qualche delitto di bestemmia, se dal processo risulterà che il Reo laico sia sospetto d'eresia, dovrà il Giudice laico rimetterlo al Giudice Ecclesiastico, ut procedat super haeresi, e proferitasi dal Vescovo la sentenza, o assolutoria o condannatoria, dovrà restituirsi al giudice laico ut procedat»; anche la poligamia restava riservata «alla sola Potestà ecclesiastica».

[27] R.B. SHOEMAKER, *Prosecution and Punishment. Petty Crime and the Law in London and Rural Middlesex, c. 1660-1725*, Cambridge 1991, pp. 28-29.

garanzie individuali. Ma questo comportò un processo lungo e conflittuale, che in parte fu di laicizzazione mediante lo spostamento nei nuovi reati di polizia, e solo in parte fu di depenalizzazione totale; un processo che in certi campi – si pensi all'omosessualità o all'aborto – è ancora ben lungi dall'essere concluso.

La polizia dei costumi e l'imposizione degli obblighi di culto, condotta sino alle riforme illuminate dai parroci e dai vescovi come magistrati «spirituali», nella misura in cui si volle mantenere in vigore venne trasferita ai nuovi uffici laici di polizia; questo richiese di stabilire quali comportamenti, nella morale pubblica e privata, si volevano mantenere punibili come reati, lasciando ai parroci, finalmente, soltanto la confessione dei peccati. E di pari passo si dovettero abolire anche gli strumenti delle procedure sommarie e segrete della polizia ecclesiastica: scomuniche *ipso facto* e precetti di buona condotta, denuncie ai vicari vescovili ed elenchi pubblici dei renitenti agli obblighi di confessione e comunione pasquale. La secolarizzazione dei tribunali ecclesiastici, nella Lombardia giuseppina come nella Toscana leopoldina, coincise dunque con le riforme della giustizia penale[28]. Entro i progetti di nuovi codici dei delitti e della procedura penale venne inclusa o l'abolizione, o il trasferimento alla competenza dei ministri di polizia, dei delitti religiosi e di «foro misto» – obblighi di digiuno e di culto, bestemmia, reati morali e sessuali – già soggetti alla doppia repressione, da un lato dei tribunali regi, dall'altro del doppio foro ecclesiastico, vescovile e inquisitoriale. Seguendo all'abolizione della censura teologica, e coincidendo con la chiusura delle sedi periferiche del Sant'Uffizio, questo comportò una prima, decisiva fase di liberalizzazione dei comportamenti morali e religiosi, e la fine dell'imposizione coercitiva degli obblighi di culto.

Se, dagli anni Ottanta del Settecento, i tribunali vescovili dei domini asburgici in Italia persero i poteri di polizia sommaria e correzionale acquisiti dalla Controriforma, le politiche di Giuseppe II e di Leopoldo in Toscana rimasero però del tutto cattoliche, nell'obiettivo di rafforzare la gerarchia secolare: mirarono solo a eliminare – come già le Riforme protestanti – le interferenze del clero non suddito dei regolari, e a concentrare il clero secolare sui compiti pastorali, riducendone la vocazione quasi-nobiliare alle carriere politico-diplomatiche, all'amministrazione e alla rendita fondiaria. La politica asburgica favorì Chiese episcopali reclutate su basi regionali e nazionali, e si oppose alle limitazioni alla sovranità dello Stato che venivano dai poteri sovranazionali rivendicati del papa. I funzionari giuseppini riconoscevano la Chiesa cattolica come Chiesa di Stato, e i tribunali ecclesiastici

[28] E. Brambilla, *La polizia dei tribunali ecclesiastici*, cit., pp. 96-110.

come parte integrante degli apparati statali; soltanto, si opponevano alla loro dipendenza dal Papato come potenza politica estera.

La differenza cruciale, rispetto alla situazione austriaca e tedesca, è che in Italia il potere politico-feudale della Curia romana era assai superiore che Oltralpe. Le Chiese degli Stati italiani, nella parte patrimoniale, erano infeudate al sovrano di Roma, perché a lui spettava assegnare i ricchi benefici e prebende con cui si compensavano i magistrati ecclesiastici; il diritto di distribuire le rendite ecclesiastiche anche fuori del proprio Stato assicurava al papa ramificate clientele in tutti gli stati italiani; e infeudava a Roma i magistrati spirituali, sottraendoli alla fedeltà, alle imposte e all'obbedienza dovute al principe. La politica asburgica fu dunque volta a favore di tribunali episcopali «nazionali», contro la loro dipendenza dal potere estero del papa. Le obiezioni erano volte contro il potere sovrastatale e politico della Curia romana, esercitato a limitare e violare la sovranità dei domini asburgici. Per Kaunitz, che vedeva le cose dall'alto, anche la chiusura dei tribunali di fede era questione politico-diplomatica, diretta a tutelare l'indipendenza degli Stati asburgici e dei loro vescovi dalle pretese d'interferenza del papa come principe estero[29].

4. *La separazione tra Chiesa e Stato*

Le competenze dei tribunali vescovili furono dunque riformate e ridotte, ma non abolite dalle politiche giurisdizionaliste degli Asburgo, che li conservarono come un ramo del sistema giudiziario statale. Perché i tribunali dei vescovi, e con essi la Chiesa cattolica, perdessero ogni funzione pubblica e obbligatoria si dovettero attendere l'Editto di tolleranza del 1781, e poi le costituzioni delle Repubbliche giacobine.

La svolta decisiva si ebbe dal momento in cui la Chiesa cattolica non fu più riconosciuta come Chiesa unica di Stato. La libertà delle Chiese dallo Stato (non nello Stato) richiede che rinuncino a ogni pubblico riconoscimento, finanziamento e privilegio, ritirandosi come associazioni volontarie nella società privata. Sinché il battesimo obbligatorio alla nascita continuava a essere il solo atto che attribuiva, insieme allo statuto di fedele, anche i diritti civili e la cittadinanza anagrafica, tutte le Chiese cattoliche rimasero

[29] ASMi, Culto p.m., 2105, lettera di Kaunitz sull'Inquisizione di Pavia, 24 febbraio 1774; anche Culto p.m., 2106, Posy Scriptum di Kaunitz, 22 agosto 1771 al R. Dispaccio 7 agosto 1769, che sottolinea che l'inquisizione non è soppressa ma restituita ai vescovi: «affine di restituire agli Ordinarj tutta quella autorità, che la costante decisione de' Concilj e le Regole della Disciplina Ecclesiastica loro hanno sempre attribuita».

Chiese uniche di Stato; in più, rivendicavano la separazione cetuale del clero dal comune dei cittadini, come primo ordine privilegiato; e la «libertà» di obbedire al papa come sovrano sovranazionale. Ma la separazione di ceto e di sovrano non va confusa con la separazione costituzionale tra Chiese e Stato.

Per avviare la de-statalizzazione delle Chiese occorreva l'abolizione del battesimo obbligatorio alla nascita[30] e la riforma dei sacramenti, in modo da separarne gli effetti civili dagli aspetti spirituali e rituali. Di riforma del sistema sacramentale si può parlare infatti sotto due aspetti: anzitutto in quanto, abolendo il carattere obbligatorio dei sacramenti cattolici, si fa posto anche ai sacramenti di altre Chiese, introducendo il pluralismo confessionale; in secondo luogo, in quanto anche là dove la Chiesa cattolica conserva il privilegio di Chiesa di Stato, dai sacramenti come sistema di funzioni simboliche e liturgico-rituali si distinguono gli effetti civili, regolati da leggi e conferiti da uffici dello Stato.

Il riconoscimento di altre confessioni da parte degli stati laici, contro l'accanita resistenza della Curia romana, fu avviato in Lombardia dall'Editto giuseppino di tolleranza del 1781: l'editto introduceva il sistema già operante nell'impero sin dalla pace di Westfalia, e fu seguito da una prima laicizzazione dei diritti civili, separati dal loro involucro sacramentale (soprattutto nel matrimonio). La Chiesa cattolica mantenne il ruolo e i privilegi di Chiesa di Stato, ma pubblica e non più unica: prima l'Editto di tolleranza, poi le costituzioni delle Repubbliche giacobine, infine il Codice Napoleone – pur mantenendo il principio della religione cattolica come religione di Stato – introdussero le prime forme di pluralismo confessionale, e de-statalizzarono i tribunali ecclesiastici.

Degradata, da Chiesa unica, a Chiesa «solo» ufficiale o di Stato, la Chiesa cattolica perse il monopolio della definizione della cittadinanza con la creazione degli Uffici di stato civile, avviata dalla Repubblica Cisalpina (1797) a sostituire l'anagrafe sacramentale dei parroci, che faceva tutt'uno con la religione obbligatoria[31]. A sua volta, la laicizzazione dello stato

[30] E. BRAMBILLA, *Battesimo e diritti civili dalla Riforma protestante al giuseppinismo*, in «Rivista storica italiana», 110, 1997, pp. 602-627, e, della stessa autrice, *Statuto delle minoranze religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)*, relazione al Convegno «Diversità e minoranze nel Settecento», promosso dalla «Società Italiana di Studi sul XVIII secolo», Santa Margherita Ligure 2-4 giugno 2003, in corso di stampa.

[31] *Raccolta degli Ordini, Avvisi e Proclami pubblicati in Milano nell'anno V Repubblicano Francese*, Tomo III, Milano, Veladini, 8 maggio 1797, pp. 88-91, 6 Termidoro anno V, «Legge relativa ai Registri delle Nascite, de' Matrimonj, delle Morti, e de' Cittadini attivi»; ASMi,

civile, trasferito dai parroci ai Comuni, privò le Curie vescovili della loro più tradizionale attività giudiziaria: le cause di stato civile personale, tra cui quelle matrimoniali, insieme alle cause relative ai beni ecclesiastici. Certo, già l'Editto di tolleranza giuseppino aveva avviato la fine dell'imposizione di polizia degli obblighi di culto e dell'autorità coattiva dei tribunali ecclesiastici; ma le grandi riforme giudiziarie degli anni Ottanta del Settecento, come si è visto, non avevano de-statalizzato i tribunali ecclesiastici, ne avevano solo ridotto le competenze. Essi cessarono di costituire parte integrante dei sistemi giudiziari statali solo con la promulgazione del *Code Napoléon*, che comportò l'abrogazione del diritto romano-canonico, su cui si fondava l'esistenza e l'attività dei tribunali episcopali. Via via che lo *jus commune* veniva abrogato, prima dalle codificazioni illuministiche e poi dai Codici, le sentenze dei giudici sacerdoti perdevano il carattere coattivo che avevano condiviso con i tribunali laici.

Nella Repubblica e nel Regno Italico (1802-1814), la tradizione giuseppina continuò comunque nel Ministero del culto per gli «affari» ecclesiastici[32]; ma si distaccò da quella tradizione, invece, il fatto che le cause e dispense matrimoniali non si accumularono più negli archivi giudiziari delle Curie vescovili, ma tra gli atti del nuovo Ufficio laico di stato civile. A Milano, le abbondanti carte di un progetto di riforma della legge matrimoniale giuseppina del 1784, discusso ma non varato, nel 1802-1804, tra il ministro del Culto Bovara e quello di Giustizia Luosi, sono conservate proprio tra le carte del nuovo Ufficio d'anagrafe e stato civile[33]. Dal momento in cui la certificazione degli atti di nascita, matrimonio e morte venne trasferita dai parroci a segretari comunali, le Curie vescovili persero la classica competenza sulle cause di stato civile, e si attuò la prima separazione costituzionale tra Chiese e Stato.

La Restaurazione austriaca restituì l'anagrafe ai parroci; per veder riapparire i principii del 1789 si dovette attendere l'unificazione italiana, realizzata contro il Papato come Stato politico. Permase in gran parte, sin allora, la separatezza del clero dagli altri ordini dello Stato, fondata su quelle esenzioni dal fisco e dalla giustizia secolare, che esso aveva condiviso con la nobiltà, come primo ordine privilegiato; e permase la sua capacità di sottrarsi all'obbedienza del sovrano e della legge civile, per obbedire

Popolazione p.m., 1; A. SCHIAFFINO, *L'organizzazione e il funzionamento dello Stato Civile nel Regno Italico (1806-1814): problemi di utilizzazione ai fini di una ricerca demografica*, in «Cahiers internationaux d'histoire économique et sociale», 3, 1974, pp. 341-421.

[32] I. PEDERZANI, *Un ministro per il culto: Giovanni Bovara*, Milano 2002.

[33] ASMi, Popolazione p.m., 51.

a quel «sovrano sopra i sovrani» che era il papa. Sotto questo profilo l'Italia non ebbe un equivalente delle secolarizzazioni napoleoniche dei principati ecclesiastici, secondo il significato che si dà al concetto di secolarizzazione in Germania. Solo dopo le guerre del Risorgimento si ebbe infine, nel decennio 1860-1870, la secolarizzazione del primo e maggiore di tutti i principati vescovili europei, lo Stato Pontificio: già anticipata, si può ricordare, dalla sua temporanea soppressione in età napoleonica, dal 1807 al 1814. E in parte il processo non si è mai concluso, perché ancor oggi il principe-vescovo di Roma è sovrano dello Stato Vaticano; e proprio grazie alla sua statualità può attuare interventi internazionali fuori portata per le Chiese senza Stato, come porre il veto, in quanto stato membro, alle campagne di contraccezione proposte dalle conferenze multinazionali dell'ONU sulla popolazione, o condurre trattative e iniziative diplomatiche con gli Stati arabi.

Dignità e poteri di un vescovo della Lombardia veneta a metà Settecento

di *Daniele Montanari*

Nella seduta del 14 gennaio 1755 i Deputati pubblici rendevano omaggio alla memoria del cardinale Angelo Maria Querini deliberando «che sia fatto un sontuoso funerale nel Nuovo Duomo, con orazione funebre e copiosa celebrazione di messe». La motivazione sfiorava di sfuggita le benemerenze pastorali dell'arcivescovo, soffermandosi invece sui suoi meriti di edificatore lungimirante. La città gli doveva l'avanzamento dei lavori per la costruzione della cattedrale e il dono della biblioteca, generosità da ricordare adeguatamente con una spesa per il pubblico erario «sino alla somma di scudi duecento bresciani»[1].

Le ragioni di tanta attenzione del potere politico cittadino risultavano in perfetta sintonia con la valutazione dei rettori. Il podestà Alvise Foscarini (1745) non si diffondeva tanto «a tesser laudi alla conosciuta sua pietà e virtù», ma sottolineava compiaciuto la liberalità del presule «nella erezione del nuovo tempio, il quale renderà celebre la fama di lui e arricchirà lo Stato di Vostra Serenità d'una basilica che potrà invitare la curiosità ed eccitare la meraviglia dei popoli più colti e più abituati alla magnificenza»[2].

Le celebrazioni in occasione della morte contrastavano con il riservatissimo ingresso in diocesi quasi tre decenni prima: giungeva infatti in città la sera del 17 marzo 1728 in forma privata, accolto solo da un ristretto manipolo di autorità veneziane, qualche rappresentante del clero, guidato dal vicario

[1] Archivio Storico Civico di Brescia (d'ora in poi ASCBs), *Acta Deputatorum*, 14 gennaio 1755, reg. 870, cc. 48v-49.

[2] Relazione al Senato del podestà Alvise Foscarini, 25 maggio 1745, in A. TAGLIAFERRI (ed), *Relazioni dei rettori veneti in Terraferma*, XI: *Podestaria e capitanato di Brescia*, Milano 1978, pp. 613-614. Sulla vicenda intellettuale e pastorale del Querini, vescovo di Brescia, oltre alla scheda biografica di A. FAPPANI - F. TROVATI, *I vescovi di Brescia*, Brescia 1982, pp. 187-197, si veda P. GUERRINI, *Il Cardinale Angelo Maria Querini nel bicentenario della sua biblioteca*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», 17, 1950, pp. 57-116; G. BENZONI - M. PEGRARI (edd), *Cultura Religione e Politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982.

generale Leandro Chizzola e pochi gentiluomini. La cerimonia solenne si teneva qualche giorno dopo, senza particolari segni di festeggiamento, come era invece consuetudine in queste occasioni. Trasferito alla cattedra bresciana già nel luglio precedente, era rimasto ancora qualche mese a Roma per ricevervi il cappello cardinalizio in dicembre. Al giungere della notizia a Brescia, il governo cittadino stabiliva «che sopra la publica piazza del duomo e con la possibile celerità siano fatti fuoghi, con la spesa di scudi cento ... impartendo pure auttorità all'Ill.mi Publici Deputati d'aggiongere qualche elemosina come più gli parerà proprio»[3].

Traslato a una sede di rango inferiore rispetto a quella di Corfù, dove aveva esercitato l'episcopato solo per pochi anni, conservava però il titolo e i privilegi di arcivescovo. Oltre che sulle consistenti rendite della mensa vescovile, il presule poteva contare su quelle della ricca abbazia della Vangadizza, cui si aggiungevano infine gli introiti derivanti dall'ufficio di prefetto della biblioteca vaticana, ottenuto nel settembre 1730, alla morte del cardinale Benedetto Pamphili[4].

Il suo lungo episcopato (1728-1755) si caratterizzò per una sollecitudine pastorale attenta e diligente, di cui forniva succinte coordinate nella prima *relatio ad limina*, unitamente ai soliti dati statistici su città e territorio[5]. Come gli altri presuli bresciani del Settecento non convocò alcun sinodo. Questa scelta sembra confermare la tesi secondo cui a partire dal XVII secolo andò spegnendosi la capacità legiferante delle Chiese locali, a tutto vantaggio del centro. Attraverso le congregazioni curiali questi diventava il motore unico della produzione legislativa, nell'assoluta carenza di sinodi e concili

[3] ASCBs, *Acta Deputatorum*, 5 dicembre 1727, reg. 863, c. 28v.

[4] Archivio Storico della Diocesi di Brescia (d'ora in poi ASDBs), *Mensa*, b. 31/B. Dal bilancio 1 settembre 1736 - 1 settembre 1737 dell'abbazia polesana della Vangadizza si può rilevare che le entrate ammontavano a lire 60.744:12.10 e le uscite a lire 27.081:14.6, per un introito netto di quasi cinquemila scudi. Il Querini ne godette per il periodo dell'intero episcopato bresciano. Prima di lui anche il cardinale Pietro Ottoboni, vescovo di Brescia dal 1654 al 1664, poi papa Alessandro VIII nel 1689, ne era stato abate commendatario. Per questa documentazione cfr. A. MASETTI ZANNINI, *Un fondo archivistico bresciano dell'Abbazia della Vangadizza*, in «Brixia Sacra», 11, 1976, pp. 78-80.

[5] Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Archivio del Concilio*, Brixien. Relationes ad triennium: relazione del cardinale Angelo Maria Querini in data 16 dicembre 1732. Come per la successiva del 1736 si tratta di relazioni burocratiche e ripetitive, stese da un collaboratore e ricalcate sullo schema precedente di quella del vescovo Badoer del 1711. Quelle del 1741, 1745 e 1748, sono invece autografe e più affini alla sua personalità. Cfr. F. MOLINARI, *Le «Relationes ad limina» del cardinale Querini*, in G. BENZONI - M. PEGRARI (edd), *Cultura Religione e Politica*, cit., pp. 495-516.

provinciali[6]. Pur rilevando l'irreversibile processo di centralizzazione romana non si può certo tacere la consistente convocazione sinodale della diocesi bresciana (12 sinodi nel Seicento) con relativa produzione normativa. La decisione di non convocarne nel Settecento riguardava più l'ambito della valutazione pastorale che una limitazione di capacità legiferante. L'impianto normativo risultava ormai consolidato, bisognava quindi renderlo sempre più vitale per salvaguardare i sacerdoti in cura d'anime da una ridondanza farraginosa e soffocante[7]. L'apparente carenza legislativa che ne conseguiva veniva abbondantemente compensata da una solida organizzazione gerarchica a livello diocesano, pronta a utilizzare nuovi strumenti – quali l'uso intensivo della lettera pastorale – per rimpiazzare la rigida e burocratica emanazione sinodale. Significative risultano alcune coincidenze forse non casuali: a Brescia la prima lettera pastorale conservatasi era di Giovanni Marino Zorzi (1666), mentre nel 1685 si teneva l'ultimo sinodo dell'età moderna[8]. Un clero secolare culturalmente sempre più qualificato, risultava ormai idoneo a recepire con prontezza le direttive episcopali, espresse sinteticamente nella lettera pubblicata in occasione della Quaresima. Si può notare che per tutto il Settecento i nuclei di tali documenti avevano la stessa staticità della normativa sinodale tridentina, incentrata integralmente sui problemi del clero. Solo nei primi decenni dell'Ottocento si assisteva a un congruo allargarsi della visione episcopale, tesa ormai a privilegiare i problemi della pastorale penitenziale e della spiritualità individuale[9].

[6] Cfr. P. PRODI, *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in *Legge e vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, pp. 208 ss., e, dello stesso autore, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in G. BENZONI - M. PEGRARI (edd), *Cultura Religione e Politica*, cit., pp. 215-216.

[7] Proprio questa era la motivazione di fondo che anche Querini forniva per spiegarne la mancata convocazione nella *relatio ad limina* del 1745. «Nondum Synodum diocesanum coepi, attamen interea omni ope enitor, ut veterum meae Ecclesiae Synodum leges religiose disserventur, utque Parochiis Rectores praeficiantur, qui instar Viventium Librorum haberi possint quorum scilicet exemplo, et doctrina multo magis quam conditis legibus novis ovium saluti prospiciatur», in F. MOLINARI, *Le «Relationes ad limina» del cardinal Querini*, cit., p. 514.

[8] Sui sinodi bresciani si veda D. MONTANARI, *La religione popolare nei sinodi bresciani*, in A. TURCHINI (ed), *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, Brescia 1980, pp. 390-403; F. MOLINARI, *I sinodi*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Brescia* (Storia religiosa della Lombardia), Brescia 1992, pp. 183-194.

[9] Per l'intero corso del Settecento è difficile distinguerle dai semplici editti: stringatissime, non sempre erano rivolte a clero e popolo e talvolta la data non coincideva con la quaresima.

Nella scia degli altri vescovi bresciani del XVIII secolo, che se ne fecero carico tutti quanti, il nocciolo dell'intervento pastorale rimaneva comunque la visita della diocesi, realizzata dal Querini all'inizio del suo episcopato. In una minuziosa *Istruzione per la visita* il cardinale chiedeva al clero di preparare chiese e altari per ospitare adeguatamente le diverse cerimonie religiose, mentre il popolo doveva accostarsi alla confessione per potersi poi comunicare, e ricevere, per chi ne avesse i requisiti, anche la cresima. A queste esortazioni seguiva poi un dettagliato schema per la relazione, che ogni parroco era tenuto a redigere con cura. Accompagnato da un gruppo di fidati collaboratori, nel maggio 1729 il vescovo intraprendeva il consueto itinerario, protraendone i lavori per alcuni anni e visitando 236 delle circa 370 parrocchie del territorio diocesano. Querini s'informava sistematicamente sullo zelo pastorale dei sacerdoti, che risultavano nel complesso abbastanza puntuali nella celebrazione, nella recita quotidiana del rosario e nella visita agli infermi. La stragrande maggioranza veniva definita di buoni costumi e vita esemplare, anche se non mancavano casi sospetti di inopportune frequentazioni femminili, occupazioni secolaresche e relativa compromissione dei doveri pastorali. Particolare attenzione prestava alle congregazioni mensili dei casi, con l'invito ai vicari di vigilare con rigore sulle presenze e il richiamo per alcuni sacerdoti a una partecipazione più costante[10].

Il miglioramento del clero secolare poteva essere realizzato solo attraverso un'efficace modulazione del rapporto centro-periferia, filtrato da un adeguato funzionamento dell'anello intermedio. Nella prima *relatio ad limina* si rilevava infatti che «in sexaginta quatuor regiones dividitur diocesis praedicta, quibus totidem vicarii foranei ex praestantioribus parochis praesunt»[11].

[10] ASDBs, *Visite Pastorali*, voll. 83-89. La visita si protraeva per gli anni 1732, 1734, 1735-1738. I collaboratori che vi presero parte erano Giovanni Battista Vallotti, Francesco Della Corte, Antonio Sambuco, Cristoforo Tolani (cerimoniere), Franco Vanzo (caudatario), Andrea Maghella (cubiculario) e il cancelliere Giacomo Pinzoni. Impossibile stabilire se la non completezza della visita sia dovuta a reale carenza visitatoria o alla perdita della corrispondente documentazione. Dagli accenni alle difficoltà logistiche visitali, contenute nella *relatio ad limina* del 1741, sembra che la visita fosse estesa all'intera diocesi. «Sacra visitatione asperiores partes omnes Diocesis, montanas scilicet, equitando peragravi, et quidem aliquas Praedecessoribus meis omnino inaccessas, ac solum visitandus mihi superest aequae et planae regionis tractus aliquis, facile curru adeundus», in F. MOLINARI, *Le «Relationes ad limina» del cardinale Querini*, cit., p. 513. Delle 370 parrocchie della diocesi si parla invece nella prima *relatio ad limina* (c. 310v).

[11] ASV, *Archivio del Concilio*, Brixien. Relationes ad triennium: relazione del cardinale Angelo Maria Querini in data 16 dicembre 1732, c. 311.

Querini era conscio dei limiti intrinseci alle modalità visitali, dal momento

> «che la breve dimora solita da farsi ne' luoghi visitati, la moltiplicità delle funzioni che vi si devono esercitare, il tumulto cagionato dall'affollarsi indiscretamente alle medesime la gente di campagna, la mancanza de' ministri della curia, e de' documenti in essa esistenti, erano tutte cose che non ci lasciavano in quell'occasione il modo di prendere con la dovuta esattezza le opportune risoluzioni»[12].

La sollecitudine pastorale doveva quindi continuare con l'opera dei vicari foranei, la cui funzione ispettiva e informativa a favore del vescovo faceva perno sulla visita dell'intero vicariato e sulle congregazioni mensili del clero.

Si esigeva che le curazie fossero ispezionate secondo un *ordo visitationis* quanto mai minuzioso e dettagliato. L'indagine doveva poi tradursi in un rapporto scritto da consegnarsi alla curia, per illustrare le condizioni del vicariato. Attraverso questo scambio di informazioni fra il centro amministrativo-pastorale e la più lontana periferia, il vescovo poteva essere aggiornato in permanenza sulle condizioni generali della diocesi, esercitando a un tempo anche una specifica sorveglianza sul lavoro dei vicari, vincolati dalle scansioni cronologiche. Le visite dovevano riguardare uno spettro amplissimo, come quelle realizzate dall'ordinario, in modo che nulla potesse sfuggire al vicario: dall'attività e sollecitudine pastorale, alla moralità dei sacerdoti, per concludere con la decenza di luoghi e arredi sacri. La loro funzione ispettiva, scandita da regole e temi tanto precisi quanto puntuali, sconfinava in un impiego di più ampio respiro nel tessuto sociale in cui erano inseriti. A loro spettava l'incarico di tenere permanentemente attiva un'osmosi informativa fra centro e periferia, diventando il referente istituzionale cui venivano indirizzati, per una capillare diffusione, avvisi, direttive e lettere pastorali, di cui il vescovo si serviva con sempre maggior frequenza. L'esito finale doveva rappresentare una completa sostituzione dell'intervento episcopale nelle terre più lontane della diocesi, «senza che leviamo alla città il vantaggio della nostra presenza», come voleva il cardinale[13].

[12] ASDBs, *Stampati Card. Querini 1727-1755*, Lettera 1 settembre 1744.

[13] ASDBs, *Stampati Card. Querini 1727-1755*, Lettera 1 settembre 1744. La griglia in sette punti, secondo cui dovevano essere realizzate le visite vicariali, era stata emanata una prima volta il primo luglio 1741 (lettera di cui non ci è rimasta copia) e poi di nuovo stilata tre anni dopo. Il cardinale tornava a trattare della moralità sacerdotale con la lettera del 1 settembre 1745, in cui minacciava la sospensione *a divinis* per quei preti che non avessero adempiuto alla confessione mensile o tenessero in casa donne non autorizzate da specifica esenzione curiale.

Durante la visita il Querini ebbe modo di constatare come molti chierici residenti in una comunità studiassero presso i parroci del circondario, ma il problema reale riguardava quelli che frequentavano gli studi a Brescia. All'epoca il seminario non poteva ospitare che un centinaio di convittori, costringendo molti altri a risiedere presso ospiti benevoli, frequentando le lezioni come esterni presso diverse scuole cittadine. Sempre nella prima *relatio ad limina* scriveva che

«adest etiam seminarium clericorum, in quo centum circiter alumni educantur; reliqui clerici in civitate degentes ad publicas PP. Societatis Iesu, qui duo in ea civitate habent collegia, et alias scholas, quibus civitas habundat, conveniunt»[14].

Sulla scia dei predecessori il presule si rendeva conto che la capacità recettiva andava ulteriormente ampliata, il piano di studi aggiornato e il corpo docente adeguatamente potenziato. In attesa che gli interventi finanziari dispiegassero il loro effetto, stabiliva intanto di ospitare in seminario i migliori, ritenendo opportuno

«che siano prese in tempo le necessarie informazione de' giovani, che vi si vorranno introdurre, e però doveranno essi anticipatamente darsi in nota due mesi innanzi, e ordinariamente dentro il mese di agosto»[15].

Questa cernita non venne certo eliminata rapidamente, ma alla sua morte l'istituto poteva ospitare ormai circa centocinquanta alunni, accrescendo notevolmente la percentuale di chierici che ricevevano una valida formazione intellettuale e spirituale[16].

La diocesi aveva bisogno di preti colti e preparati per espletare adeguatamente l'alta missione loro additata, particolarmente in ordine alla confessione, alla predicazione e alla catechesi. La sola via percorribile risultava quella del seminario per i giovani aspiranti alla consacrazione, unita a forme di aggiornamento permanente per quelli già in cura d'anime, realizzato attraverso il potente strumento pastorale e giurisdizionale delle congregazioni

[14] ASV, *Archivio del Concilio*, Brixien. Relationes ad triennium: relazione del cardinale Angelo Maria Querini in data 16 dicembre 1732, c. 310v.

[15] ASDBs, *Stampati Card. Querini 1727-1755*, Lettera 30 luglio 1742. Per qualche esempio relativo ai livelli di cultura e preparazione pastorale del clero secolare a metà Settecento cfr. C. DONATI, *Ecclesiastici e laici nel Trentino del Settecento (1748-1763)*, Roma 1975, pp. 172-178; M. TURRINI, *Penitenza e devozione. L'episcopato del card. Marcello Crescenzi a Ferrara (1746-1768)*, Brescia 1989, pp. 148-162.

[16] Sugli interventi a favore del seminario di Querini e dei vescovi bresciani del Settecento si veda X. TOSCANI, *Il clero lombardo dall'Ancien Régime alla Restaurazione*, Bologna 1979, pp. 45-59; A. FAPPANI, *Il seminario*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Brescia*, cit., pp. 202-206.

mensili. Già tratteggiate e sommariamente normate durante l'episcopato di Domenico Bollani, esse costituivano il secondo impegno precipuo dei vicari foranei[17]. Spettava loro infatti organizzarne la convocazione e la direzione, a turno in una delle parrocchie della forania. Anche in questo ambito il controllo esercitato nella loro giurisdizione si trasformava in riscontro sul loro operato, dovendo fornire minuta relazione di quelle riunioni del clero, sovente assai complesse da gestire. La giornata (tenuta una volta al mese, o almeno nove volte l'anno, per i ben noti problemi logistici) si caratterizzava per la discussione dei casi di coscienza, proposti di mese in mese, su cui i sacerdoti dovevano presentarsi preparati. I vicari dovevano coordinare la disamina del tema, raccogliendo poi i contributi scritti da spedire in curia, accompagnati da un loro testo di sintesi, cui veniva allegata anche una parte più burocratica relativa alla frequenza. A quest'ultimo riguardo il Querini si dimostrava molto esigente, sollecitando i vicari foranei

«che in ciaschedun mese ci facciate assolutamente tenere una nota distinta delle confessioni menstrue di cadaun sacerdote; come pure a tempi debiti, oltre il consueto stato delle anime, che resta da alcuni oltremodo negligentato, altresì gli soliti attestati delle congregazioni de' casi, con la copia delle definizioni menstrue, e coll'individua notizia di tutti quelli che vi saranno, o non saranno di tempo in tempo intervenuti; non occultandoci in tale incontro la notificazione di que' disordini che potessero aver bisogno di necessario ed opportuno rimedio»[18].

A uno dei curati convenuti spettava inoltre l'onere di predicare su un argomento prestabilito, palestra per poi proseguire meglio quell'opera in parrocchia, in modo da poter adempiere con sempre maggior competenza a uno dei momenti centrali della cura d'anime.

Le letture e gli studi necessari per l'analisi dei casi, oltre alla predicazione, dovevano spingere i sacerdoti ad approfondire i temi della teologia morale applicata alla confessione. Il materiale prodotto dai molti vicariati non si è conservato, ma risulta forse riduttiva l'affermazione secondo cui si tratterebbe di mere esercitazioni scolastiche, senza molta attinenza con la realtà dei problemi reali affrontati dalla pratica confessoria[19]. Resta comunque

[17] Di ritorno dall'ultima seduta conciliare e all'inizio della sua opera di riforma nella diocesi bresciana, Domenico Bollani emanava gli *Ordini delle Visite et Congregationi della Diocese di Brescia*, Brescia 1566. Cfr. D. Montanari, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Bologna 1987, p. 128.

[18] ASDBs, *Stampati Card. Querini 1727-1755*, Lettera 30 luglio 1742. Anche a questo riguardo il presule si richiama a una precedente normativa del primo luglio 1741.

[19] Cfr. A. Prosperi, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in C. Vivanti (ed), *Intellettuali e potere* (*Storia d'Italia.* Annali, 4), Torino 1981, p. 232. Per una comparazione

il fatto che l'intera popolazione ecclesiastica vicariale, compresi i chierici *in maioribus*, partecipava abbastanza regolarmente alle riunioni. Risultava quindi importante trasformarle in palestre di dibattiti finalizzati all'individuazione di nuovi e più efficaci strumenti d'intervento operativo, momenti di riflessione comunitaria e di trasmissione delle linee direttive provenienti dal centro della diocesi.

Il bilancio degli interventi pastorali queriniani risulta certo positivo, ma la celebrità rimane indissolubilmente legata ai suoi interventi di edilizia pubblica; in modo particolare quelli relativi all'edificazione del nuovo duomo, come ben ricordava il podestà Foscarini. In questa impresa si fusero infatti la sagacia politica del ceto dirigente cittadino e il desiderio di fama imperitura del cardinale, pronto a spendere del suo cospicuo patrimonio personale per assecondare la realizzazione architettonica che gli sforzi della comunità stentavano a completare.

Le proposte finanziarie per la realizzazione di una chiesa più grande, in sostituzione della cattedrale iemale di San Pietro de Dom, ormai inadeguata, avevano costellato l'intero XVI secolo, cozzando contro le resistenze incrociate dei corpi cittadini. Il Consiglio generale, geloso titolare del giuspatronato, cercava senza molto successo di coinvolgere nell'impresa il clero urbano, ricevendone una serie di secchi rifiuti. Solo agli inizi del Seicento se ne riprese l'ordito e si varò il progetto definitivo, ma per tutto il secolo la monumentalità dell'impresa dovette fare i conti con la limitatezza delle risorse, mentre ricorrenti crisi economico-sociali contribuivano a inaridire la generosità dei donatori. Dal canto suo il Consiglio cittadino, massimo organo di rappresentanza politica dell'aristocrazia urbana, seguiva in permanenza lo stato di avanzamento dei lavori, gestendo i flussi fiscal-donativi da versare alle casse della Fabbrica e riservandosi l'approvazione in ultima istanza per ogni variante architettonica che si rendesse eventualmente necessaria.

Quando Querini fece il suo ingresso in diocesi la fabbrica era completata solo nella struttura muraria perimetrale, in permanente attesa di nuove risorse finanziarie. Il primo contatto del cardinale con la sua nuova cattedrale si realizzava con la lettera dell'aprile 1728 ai Deputati pubblici della città: li ringraziava perché continuavano «come è stato pratticato sotto i miei antecessori» a fornire il «suono delle campane della torre del popolo», in sostituzione del campanile, crollato due decenni prima. La missiva non si

delle congregazioni con la manualistica per i confessori si veda M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991.

limitava però a un contatto formale. Formulando l'auspicio che il disagio potesse essere ancora di breve durata, fino all'auspicabile rapida conclusione della fabbrica, soggiungeva che «mi troveranno sempre impegnato con tutti quei mezzi che potranno contribuire all'intento»[20].

Il governo civico coglieva l'occasione per coinvolgere il nuovo presule in un rinnovato sforzo di collaborazione, facendo leva sulla fama di liberale mecenatismo che già lo accompagnava. La successiva delibera dei Deputati pubblici tendeva a scivolare nella piaggeria, eccedendo nelle profferte di gratitudine e non peritandosi di formulare la speranza «che l'Eminenza Sua sia quel Angelo per le cui mani l'Altissimo voglia far seguire il compimento di questa sua casa». In tanta accondiscendenza non dimenticavano però di ribadire con fermezza l'unica condizione imprescindibile, secondo cui «qualonque fabrica e qualonque opera, che saranno fatte in detto nuovo Duomo, tutto sempre resti liberamente et assolutamente di raggione sola di detta città». Nella lettera ufficiale di risposta al cardinale non mancava un tocco di amara autoironia, con cui si definiva la fabbrica del duomo «ogetto di desiderio più che di speranza», mentre gli antenati «meritano lode, nonché scusa nell'aver avuto idee così vaste e superiori alle nostre forze»[21]. Il presule dimostrava di aver gradito molto i toni un po' encomiastici del pubblico messaggio, soggiungendo che il suo fervore per l'impresa si era «viepiù acceso dopo la lettura di detto foglio». Per passare immediatamente alla fase operativa e gestire il flusso delle elemosine da lui raccolte nominava il canonico Lodovico Calini, rappresentante di una delle più importanti famiglie patrizie cittadine[22]. Il contatto fra il bisogno di risorse finanziarie e la liberalità mecenatesca era stato realizzato. A cementarlo sarebbe intervenuto un rapporto di reciproca collaborazione, alimentata da una lunga sequela di ridondanti e progressivi riconoscimenti.

Querini sceglieva sin dall'inizio del suo episcopato il ruolo di un principe della Chiesa, sensibile alla ridondanza della sua immagine e al rilievo delle sue scelte politico-religiose. Profondo conoscitore e ammiratore del mondo tedesco, s'ispirava alle figure di quei vescovi-principi la cui magnificenza già cominciava a declinare, incalzata da un inarrestabile processo di secolariz-

[20] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Lettera del Querini ai Deputati pubblici, 8 aprile 1728, reg. 863, c. 45v. L'assenso all'utilizzo delle campane della torre civica avveniva con la delibera del 10 aprile, cc. 44v-45.

[21] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Delibera dei Deputati pubblici, 15 aprile 1728, reg. 863, cc. 46-46v e Lettera dei Deputati pubblici al Querini, 17 aprile, cc. 47-47v.

[22] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Lettera del Querini ai Deputati pubblici, 4 maggio 1728, reg. 863, c. 48.

zazione. Il suo comportamento in ambito pubblico sarebbe stato marcato in modo indelebile dalla logica del prestigio e dalla dinamica nobiliare dell'apparire, nel sogno forse di un principato impossibile e sublimabile solo attraverso opere di maestosa edilizia sacra.

I lavori riprendevano con rinnovato vigore per la realizzazione delle strutture interne, a partire dal posizionamento delle otto poderose colonne che dovevano sostenere la cupola centrale. Dal canto suo, nell'estate del 1732, Querini si accollava l'onere di realizzare a proprie spese il coro e l'altar maggiore «con splendidissima idea di nobilitarlo non meno di marmi preziosi che di eccellenti pitture». Pur riservandosi di approvarne i progetti, come da norma istituzionale, i Deputati pubblici non nascondevano la loro soddisfazione per il rapido procedere dei lavori, grazie soprattutto all'esempio offerto dal vescovo alla popolazione di città e contado[23]. Le profferte di gratitudine non apparivano però sufficienti a compensare la dedizione queriniana agli esiti dell'impresa. Scattava quindi nella parte più avvertita del ceto dirigente l'idea di trasformare il debito di riconoscenza in tributo di pubblica stima: nulla di meglio che

> «inalzare a memoria di sì grande benefattore, a suo tempo ed in quel sito del coro o presbiterio che sarà giudicato conferente, un decoroso monumento, con incidervi a caratteri d'oro in pietra di paragone un degno eloggio, collocandovi sopra il busto in fino marmo»[24].

Questa fase di frenetica attività edilizia si concludeva con la messa *in loco* della pala dedicata alle Vergine Assunta, patrona della chiesa, il posizionamento del busto nel muro laterale del coro, e l'autorizzazione al cardinale per celebrarvi il primo solenne pontificale nella Pasqua del 1737, mettendo a carico della città le spese «onde render magnifica e solenne la funzione medesima». Da ultimo il busto, pronto ormai per la collocazione doveva essere «scolpito in rame e stampato, onde venghi di rendersi nota anche alle provincie più lontane la pietà religiosissima dell'Eminenza Sua». Il fine

[23] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Delibera dei Deputati pubblici, 14 agosto 1732, reg. 864, cc. 86v-87. Stimolati dall'intervento vescovile, con delibera 8 gennaio 1733, reg. 864, cc. 119v-120, i Deputati pubblici s'impegnavano ad accumulare «per mezzo di questue, oblazioni ed altri modi da fedeli della città e diocesi tutto il possibile contante» per la costruzione delle cappelle e degli altari del SS. Sacramento e delle SS. Croci. Dello straordinario impegno dava notizia anche il capitano e vicepodestà Giust'Antonio Erizzo nella sua relazione dell'agosto 1733, in A. TAGLIAFERRI (ed), *Relazioni dei rettori veneti*, cit., pp. 584-585.

[24] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Consulta dei Deputati della Fabbrica del Duomo, 7 settembre 1734, reg. 865, c. 26 e successiva approvazione con delibera dei Deputati pubblici, 18 febbraio 1735, reg. 865, cc. 26v-27. Con delibera 29 aprile 1735, reg. 865, cc. 40v-41, si stabiliva che l'onere finanziario per la commissione del busto sarebbe stato a carico della Fabbrica del duomo.

ultimo di tanto fervore era sintetizzabile nell'auspicio che anche in futuro si sarebbe impegnato «per ridurre alla perfezione il magnifico tempio»[25].

Inutile sottolineare gli accenni di culto della personalità insiti in una scelta tanto irrituale per un vescovo ancora in vita. In permanente debito di riconoscenza, il potere politico non trovava di meglio che vellicare il suo desiderio di fama, ottenendo in compenso un profluvio di esborsi personali. Nel prosieguo dell'episcopato questa logica di reciproco sussidio aumentò d'intensità, portando la fabbrica a spettacolari avanzamenti e l'immagine del porporato a troneggiarvi con dovizia di iscrizioni, quasi un nume tutelare dalla borsa particolarmente generosa.

L'acme di questo scambio fra munificenza e glorificazione marmorea si realizzava nell'edificazione della facciata. Per imprimere ritmi più spediti al progetto, nel marzo 1739 il cardinale «si compiacque a giorni scorsi di replicare un nuovo argomento di sua eroica pietà con una generosa elemosina di mille scudi», imponendo al potere politico un adeguato gesto di riconoscenza. Nonostante il crescendo di enfatizzazione aggettivale relativo alla pietà queriniana, diventata ora 'eroica', non bisogna dimenticare che il Consiglio cittadino aveva sempre seguito da vicino l'avanzamento dei lavori, attraverso l'utilizzo della leva caritativo-fiscale, oltre all'approvazione in via definitiva dei successivi progetti architettonici. I Deputati pubblici rispondevano quindi con una doppia scelta: da un lato eternare il giuspatronato della città sul nuovo tempio e dall'altro riconoscere l'inestimabile contributo del Querini. Una volta completata la facciata si sarebbe dovuto quindi

«in luogo proprio della medesima collocarvisi l'arma di questa città come patrona del gran tempio, con quel iscrizione che sarà creduta convenevole, così contemporaneamente dovrà pure nella facciata stessa esservi incisa in pietra altra onorevole iscrizione, con cui azioni tanto zelanti e sublimi del nostro ossequiato pastore venghino di conservarsi manifeste et eterne, in vista di questa nostra provincia. E perché possa da posteri e successori venerarsi e l'esemplare e l'autore di sì gran beneficio dovrà sopra di esso collocarsi il busto, con la sua effigie di fino marmo»[26].

[25] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Delibera dei Deputati pubblici, 4 aprile 1737, reg. 865, cc. 149-149v. La scelta definitiva di sistemare il busto nella muraglia del coro era stata fatta con la delibera dei Deputati pubblici, 20 agosto 1736, reg. 865, c. 127v. Nella *relatio ad limina* del 1741 il cardinale fornisce compiaciute notizie della consacrazione della cattedrale. «Eius molis magnificentia, et admiranda prorsus, quae dam nuperis hisce temporibus contigerunt incrementa est apertius Eminentiis vestris innotescant, liceat mihi earundem oculis subiicere sermonem a me abitum inter missarum solemnia die Assumptionis in locum B. M. Virginis, cui Aedes illa dicata est quemque typis edendum statuerunt eiusdem Aedis curatores», in F. Molinari, *Le «Relationes ad limina» del cardinale Querini*, cit., p. 512.

[26] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Delibera dei Deputati pubblici, 18 marzo 1739, reg. 866, cc. 59-60v.

Altre elargizioni cardinalizie seguirono negli anni successivi. I lavori procedevano tanto speditamente da indurre i Deputati pubblici alla stesura delle dediche sotto l'arma della città e sotto il busto. Si ribadiva però che il posizionamento avrebbe dovuto avvenire in assoluta contemporaneità al compimento dell'edificio[27]. Nel settembre 1748 il primo ordine della facciata risultava completato e si approvava il progetto per il secondo. Problemi sorgevano invece per il posizionamento della doppia simbologia. I Deputati pubblici decidevano pertanto che la scuktura

«collocar si debba nella nichia già preparata sopra la porta maggiore d'esso Nuovo Duomo, e l'arma di questa città sia in marmo a visibile rillievo scolpita nel mezzo del frontone, ma perché né l'uno né l'altro dei siti sudetti reggerebbe per collocarvi le rispettive iscrizioni, registrate nella precitata terminazione 1744, Sue Signorie Illustrissime hanno dichiarato che l'arma di questa città sia posta isolata, bastando quella sola ad indicare il Dominio della città medesima sopra il gran tempio»,

lasciando invece sotto il busto. Il persistere della contemporaneità avrebbe però notevolmente posticipato la sua collocazione, dal momento che l'arma non poteva essere scolpita prima del compimento dell'intera facciata. I Deputati pubblici del resto non intendevano ritardare al porporato «un atto di ben dovuta indifferibile riconoscenza» e ne ordinavano quindi l'immediata committenza[28]. Emblemi di eterna memoria vennero messi a dimora entrambi negli anni successivi, anche se ormai la *vis aedificandi* del cardinale si era rivolta a una nuova grande impresa.

Nello stesso torno di tempo la disseminazione dei busti veniva integrata con quella delle lapidi, ulteriori testimonianze di imperitura gratitudine a fronte della liberalità cardinalizia. Pressoché completata la struttura interna del tempio, Querini investiva risorse personali nella sistemazione degli esterni, per dotare la fabbrica di ampi spazi liberi che ne potessero valorizzare la mole architettonica. Nell'estate del 1744 acquistava perciò «alcune case poste a monte del choro», le faceva abbattere e donava l'area ormai sgombra alla città, consentendo «di rendersi visibile et isolato l'esterno tutto del magnifico tempio»[29]. Tre anni dopo l'operazione si ripeteva in modo speculare con «alcune altre poste alla parte meridionale del choro medesimo». Sollecito come sempre il potere politico gli dedicava due lapidi

[27] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Delibera dei Deputati pubblici, 26 dicembre 1744, reg. 867, cc. 176-177.

[28] ASCBs, *Acra Deputatorum*, Delibera dei Deputati pubblici, 2 settembre 1748, reg. 868, cc. 155v-156.

[29] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Delibera dei Deputati pubblici, 12 luglio 1744. reg. 867, cc. 164-164v.

marmoree collocate nella stessa muraglia absidale esterna, rinnovando i segni di riconoscenza al benefattore munificentissimo, come ci ricorda l'aulica iscrizione. Questo ennesimo intervento aveva inoltre lo scopo di eliminare il diaframma responsabile «d'offuscare la fasciata della magnifica fabrica eretta dall'Em.za Sua per sede della sontuosissima biblioteca, dalla di lui incessante pietà destinata a publico comodo e profitto»[30].

Realizzato in pochi anni dall'architetto Marchetti, l'edificio completava infatti la sistemazione dell'area, conferendole una rinnovata ariosità urbanistica. Anche in questo frangente la volontà del cardinale di eternare la sua munificenza di principe della Chiesa si fondeva con la sensibilità politico-culturale del patrizio veneziano. L'aspetto più rilevante di quest'ultima impresa riguardava però la scelta del presule di aprire l'istituzione culturale alla fruizione dei bresciani, donandola in perpetuo alla città. Il suo legame con il ceto dirigente e con l'*élite* intellettuale urbana era ormai tanto consolidato da spingerlo a un gesto di lungimirante anticipazione politica. La mattina del 28 gennaio 1747 il sacerdote Antonio Guelfi si presentava presso la cancelleria cittadina per consegnare un documento autografo del cardinale. Con quello scritto il porporato dichiarava di impegnarsi a

«fare che resti perpetuamente nella fabbrica da noi novamente eretta, in un fianco che rimaneva affatto incolto del giardino di questo palazzo vescovile, la libreria che siamo per collocarvi, ad uso non solo de vescovi successori e del clero, ma di tutta la città di Brescia, cosicché questa per nessun conto abbia da poter essere rimossa in avvenire dalla suddetta sede».

La solennità della dichiarazione veniva confermata qualche tempo dopo dalla bolla di papa Benedetto XIV e da una ducale del Senato veneziano[31]. Autorità ecclesiastica e politica tenevano quindi a battesimo la seconda Libreria pubblica della Lombardia, che si affiancava alla prestigiosa Ambrosiana di Milano. Ad essa si ispirava come modello, oltre che all'archetipo della Vaticana, di cui il Querini era stato bibliotecario nel suo lungo soggiorno romano, prima di venire alla diocesi di Brescia.

[30] ASCBs, *Acta Deputatorum*, Delibera dei Deputati pubblici, 16 agosto 1747, reg. 868, cc. 107v-108v.

[31] Questi documenti sono pubblicati nel volumetto *Atti spettanti alla fondazione e alla dotazione della Biblioteca Queriniana al pubblico beneficio eretta in Brescia dall'Eminentissimo e Reverendissimo Signor Cardinale Angelo Maria Querini vescovo di essa città pubblicati per decreto degli Illustrissimi Signori Deputati Pubblici*, in Brescia, dalle stampe di Gian Maria Rizzardi, MDCCXLVII. La copia di cui mi sono servito in ASCBs, reg. 201. La bolla di Benedetto XIV del 17 febbraio ribadiva che la biblioteca sarebbe stata aperta in futuro «ad tuorum successorum antistitium cleri et totius civitatis brixiensis commodum»; mentre la ducale del 17 giugno sottolineava come tale scelta fosse «pienamente gradita dal Senato».

Nella sua relazione (giugno 1747) il podestà e vicecapitano Girolamo Renier non cessava di esaltare le doti del vescovo suo compatriota, pastore attento e sensibile, oltre che mecenate munifico, generoso nel finanziare due straordinari interventi architettonici

«uno d'essi è l'errezione del novo magnifico tempio del Duomo, che per opera sua va prodigiosamente avanzando; l'altro lo stabilimento della Biblioteca ridotta a commodo universale di tutta la popolazione letterata, della quale il vaso è ridotto alla sua perfezione»[32].

Querini ribadiva il suo intento con una specifica clausola testamentaria (luglio 1749), lasciando alla libreria la ricca dotazione delle sue stampe e dei libri, dopo averla dotata di un capitale di 2.500 scudi per le esigenze di gestione[33]. Nel corso del 1750 la nuova istituzione culturale apriva i battenti alla frequentazione dei lettori cittadini. Di passaggio a Brescia, eruditi e viaggiatori di tutta Europa non tralasciavano di ammirare i preziosi volumi allineati alle pareti, le medaglie, le stampe e i quadri, che avrebbero formato il nucleo originario dei futuri civici musei, ma anche gli strumenti scientifici delle diverse accademie, ospitate nelle stanze al pian terreno del nuovo complesso architettonico.

Con la scomparsa del fondatore il potere politico cittadino assumeva il pieno controllo della biblioteca, incaricando ufficialmente i cinque curatori, già attivi nella mansione, di presentare un piano organico per la sistemazione funzionale e organizzativa dell'istituto, da realizzarsi sotto il diretto controllo

[32] ASCBs, reg. 1546, cc. 89v-92. Relazione al Senato del podestà e vicecapitano Girolamo Renier, 17 giugno 1747. La relazione è inedita. Sulla storia della biblioteca si veda E. FERRAGLIO, *Una biblioteca per «l'uso a universale istruzione e profitto». La fondazione della Biblioteca Queriniana nell'epistolario del Card. A.M. Querini*, in «Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 1996», 195, 1999, pp. 425-436; G. PORTA, *I giacobini in biblioteca. La Queriniana in età napoleonica (1797-1814)*, in D. MONTANARI - S. ONGER - M. PEGRARI (edd), *1797. Il punto di svolta. Brescia e la Lombardia veneta da Venezia a Vienna (1780-1830)*, Brescia 1999, pp. 309-360; A. PIROLA (ed), *Biblioteca Queriniana Brescia*, Firenze 2000; E. FERRAGLIO - D. MONTANARI (edd), *Dalla Libreria del vescovo alla Biblioteca della città. 250 anni di tradizione della cultura a Brescia*, Brescia 2001.

[33] ASCBs, reg. 1546, c. 267v. Testamento del cardinale Angelo Maria Querini, 13 luglio 1749. «Tutti i corpi delle mie stampe gli lascio in proprietà della Pubblica Libreria da me istituita, tanto che colla vendita delle medesime si faccia acquisto de libri per l'istessa Libreria. La disposizione dell'entrata annua, che a questa ho già fatto, e così la scelta del bibliotecario ed ogni altro regolamento concernente la medesima, voglio che in tutto e per tutto dipendano dalla volontà e deliberazioni de signori Pubblici Deputati. I miei manoscritti, cioé lettere e carte d'ogni sorte, si consegnino al padre abate Avogadro, affinché facendone le competenti separazioni riconosca quali meritino di esser conservate in Libreria e quali di esser date al fuoco».

dei Deputati pubblici[34]. I nobili Gian Maria Mazzuchelli, Giorgio Barbisoni e Luigi Arici, membri del Consiglio cittadino ed esponenti di rilievo del ceto dirigente locale, il sacerdote Antonio Guelfi, già collaboratore del cardinale e il giovane erudito Francesco Piazzoni elaboravano un vasto progetto, che li avrebbe impegnati per un decennio. Con il memoriale del 20 marzo 1755 sottolineavano l'urgenza di sistemare innanzitutto libri e stampe, espungendone i doppioni senza inficiare la continuità delle serie e catalogarli su appositi registri, per favorirne la consultazione. Il completamento di arredi e scansìe nelle stanze verso l'episcopio avrebbero inoltre consentito una distribuzione più congrua del materiale, liberando spazi per nuovi futuri ingressi. Da ultimo era indispensabile stendere un regolamento che fissasse i tempi e le modalità di fruizione dei fondi, delineando anche la pianta organica dei funzionari addetti al servizio degli studiosi, sempre sotto la supervisione politica dei Deputati pubblici[35].

Il vescovo Giovanni Molin, successore del Querini sulla cattedra episcopale bresciana, giungeva in diocesi solo in dicembre, ma fin dai primi mesi del suo ministero sollevava profonde riserve sulla 'pubblicità' della biblioteca e della sua gestione. Alla scarsa sensibilità politica del nuovo presule i Deputati pubblici opponevano una reazione tanto pacata nella forma, quanto ferma nella sostanza. Il cardinale aveva lasciato la libreria alla città e loro erano gli unici responsabili del suo funzionamento e degli ulteriori interventi migliorativi per incrementarne lo sviluppo. Una supplica inoltrata a Venezia nel luglio 1756 chiedeva l'avallo della Serenissima riguardo al

[34] ASCBs, reg. 1266, c. 1. Con la delibera 8 agosto 1755, i Deputati pubblici stabilivano di raccogliere in un unico volume, dal titolo *Acta Bibliotecae Quirinianae*, tutti gli atti pubblici relativi alla biblioteca stessa, utilizzando appunto questo registro.

[35] *Acta Bibliothecae Querinianae*, cc. 1v-2v. Memoriale dei curatori della biblioteca, 20 marzo 1755. Oltre al nobile letterato Gian Maria Mazzuchelli, che aveva sempre mantenuto un profilo istituzionale piuttosto defilato, Giorgio Barbisoni e Luigi Arici ricoprirono cariche istituzionali di rilievo. Per ricordare solo le più rilevanti: il primo oltre che capitano di Valcamonica nel 1746 fu sindaco nel 1749 e 1750 e deputato all'osservanza degli statuti nel 1754; il secondo sindaco nel 1757 e 1758; abate nel 1759, 1761, 1762 e 1764; avvocato nel 1766, 1768, 1770, 1773, 1775 e deputato all'osservanza degli statuti nel 1776. Per questi dati si vedano le provvisioni ad annum del Consiglio generale cittadino. Sul ceto dirigente bresciano del secondo Settecento si veda C. DONATI, *Mondo nobiliare e orientamenti politici e culturali nella Brescia del tardo Settecento*, in P. CORSINI - D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1992, pp. 63-84; S. ONGER, *Caro figlio, stimato padre. Famiglia, educazione e società nobiliare nel carteggio tra Francesco e Luigi Mazzuchelli (1784-1793)*, Brescia 1998, e, dello stesso autore, *La società nobiliare bresciana alla vigilia della rivoluzione del 1797*, in D. MONTANARI - S. ONGER - M. PEGRARI (edd), *1797. Il punto di svolta*, cit., pp. 259-283; M. PEGRARI, *Le metamorfosi di un'economia urbana tra Medioevo ed Età moderna. Il caso di Brescia*, Brescia 2001, pp. 75-89.

possesso dei libri personali del Querini, entrati a far parte del patrimonio della biblioteca, alla discrezionalità loro attribuita di scegliere il bibliotecario, gestire le finanze dell'istituto, ma anche a «tutto ciò che in qualche verso riguardar mai potesse i negozi della libreria». Il rischio da evitare riguardava la prospettiva che «non saria per avventura mancato alle pretensioni della Curia apparente pretesto d'intentar in pro' della Camera Apostolica su tali effetti (che si calcolano tra preziosi) una qualche azione di spoglio»[36].

Nel dicembre dello stesso anno i conservatori sottoponevano all'approvazione dei Deputati pubblici la bozza di regolamento, che sarebbe entrata in vigore l'anno successivo, mentre i cinque venivano ufficialmente nominati nel loro ruolo «confidando che con egual zelo e fervore vorranno assumere un tale impegno». I dieci capitoli regolamentavano gli orari di apertura del pubblico, la responsabilità in solido dei cinque bibliotecari sulla conservazione e accrescimento del patrimonio librario, i loro oneri amministrativo-gestionali, per concludere con la curazia scientifica per l'edizione di manoscritti di rilievo, depositati in biblioteca. Consci del rilevante impegno che si erano assunti, a loro volta i cinque eleggevano come bibliotecario il dotto sacerdote Carlo Doneda, con un appannaggio annuo di cinquanta scudi, e come custode Carlo Gabrieli, con un salario annuo di trenta scudi[37]. Un nuovo pronunciamento del Senato (febbraio 1757) confermava le scelte istituzionali della città «la qual abbia da esercitar e godere sotto tutela e protezione pubblica, con indipendenza dagl'altrui arbitri il ius diferitole di total regolatione dall'institutor benefico per mezo dei propri deputati»[38]. Nel frattempo si provvedeva a lenire l'orgoglio ferito del nuovo vescovo nominandolo con enfasi «protettore» dell'istituto e garantendogli statutariamente un accesso privilegiato ai fondi librari, per cui «restano li sudetti signori bibliotecari, o almeno uno di essi, incaricati a servire personalmente monsignor nostro vescovo, colla maggior attenzione possibile, in tutti quei giorni che volesse trasferirsi nella Libreria»[39].

[36] ASCBs, reg. 1547, cc. 2v-3. Memoriale della città di Brescia, 8 luglio 1756.

[37] *Acta Bibliothecae Quirinianae*, cc. 13-16. Decreto di nomina dei cinque bibliotecari, 26 dicembre 1756 e Capitoli del regolamento della pubblica Libreria. Cfr. D. MONTANARI, *Politica e cultura nella Brescia del secondo Settecento*, in E. FERRAGLIO - D. MONTANARI (edd), *Dalla Libreria del vescovo alla Biblioteca della città*, cit. pp. 25-60.

[38] Archivio di Stato di Venezia, *Senato Terra*, Ducale del Senato, 5 febbraio 1757, reg. 351, cc. 494-494v.

[39] Si veda il capitolo quinto del regolamento della pubblica Libreria, pubblicato integralmente in D. MONTANARI, *Politica e cultura nella Brescia del secondo Settecento*, cit., pp. 43-46.

L'angusta visione strategica del successore testimonia che il clima instaurato in città dal Querini e la sua proficua collaborazione con il ceto dirigente cittadino non erano affatto scontati, ma frutto della sensibilità e lungimiranza politico-culturale di un grande patrizio veneziano. Sul finire del lungo episcopato il podestà e vicecapitano Pietro Barbarigo ne tracciava un penetrante ritratto. Nella sua relazione (luglio 1753), quasi un epitaffio, si dilungava nel lodare la pietà di un vescovo che

«nel presieder a quella illustre chiesa fa ammirare da tutto il mondo la sua vasta dottrina ed erudizione con le opere ch'egli dà alla luce, non meno che la religiosa sua magnificenza con cui a larga mano dispensa l'ecclesiastiche rendite ch'egli gode in benefizio de poveri, in vantaggio della cattolica religione ed in giusta esaltazione del di lui stesso nome».

Il patrizio e magistrato veneziano non gli risparmiava comunque una singolare critica politico-diplomatica, rammaricandosi per quello che poteva essere l'esito non dimenticato di qualche comportamento considerato irriguardoso della sua funzione pubblica. Concludeva infatti censurandone il comportamento e ironizzando sul fatto che

«immerso egli però sempre in applicazioni di mente, non è molto amico delle esterne formalità forse giudicandole superflue o troppo incomode, cerca di possibilmente dispensarsene anco coi pubblici rappresentanti con li quali è per così dire in possesso o di ridurre le solite reciproche visite in forma affatto privata e confidente, come io pure secondando il di lui genio ho forse troppo facilmente fatto quando mi portai alla carica, ovvero di far che si omettano affatto con qualche preteso, come nella mia partenza è a me pure inopinatamente succeduto, il che però non sarà bene che passi in esempio ed in più lunga consuetudine»[40].

Più che di carenza istituzionale verso un potere statuale, mai messo in discussione da un vescovo di provata fede 'veneziana', si trattava con ogni probabilità di quegli acciacchi senili che lo avrebbero rapidamente portato alla tomba.

Moriva il 6 gennaio 1755 e veniva inumato davanti all'altar maggiore del duomo nuovo, nello splendore dei marmi di cui l'aveva personalmente dotato. Fedele a un'immagine ormai consolidata, riversava la sua munificenza per la città anche nel testamento: lasciava erede dei suoi beni la Congrega della Carità Apostolica, stabilendo fra i legati che i libri passassero alla pubblica biblioteca e l'argenteria alla Fabbrica del duomo nuovo[41].

[40] Cfr. A. Tagliaferri (ed), *Relazioni dei rettori veneti*, cit., p. 626.

[41] ASCBs, reg. 1546, cc. 266v-267v. Testamento del cardinale Angelo Maria Querini. «Venendo poscia alla scelta del mio erede, costituisco per tale la Congrega Apostolica di questa città, aggravandola bensì di quanto sono per esprimere». Al punto sei dei legati stabiliva infine «che tutta la mia argenteria di qualsiasi sorta ha da passare in vantaggio della Fabbrica del Duomo Nuovo, mentre alla medesima mi trovo averne fatta donazione già da primi anni».

Le diocesi venete nella seconda metà del Settecento tra secolarizzazioni e nuovi confini giurisdizionali

di *Giuseppe Del Torre*

Nella seconda metà del Settecento la Repubblica di Venezia conobbe una breve ma intensa stagione di riforme, che investirono in particolare l'ambito dei rapporti con la Chiesa e le istituzioni ecclesiastiche. Com'è noto, in tutta Europa e anche in Italia il clima culturale e politico era diventato in quel periodo particolarmente favorevole alle politiche giurisdizionaliste e «anti romane», grazie al diffondersi delle critiche all'invadenza della curia papale nel controllo delle Chiese locali e all'affermarsi presso molti governi della convinzione della necessità di attaccare i privilegi della Chiesa. In questo ambito a Venezia intellettuali e tecnici del diritto, quali Tommaso Antonio Contin, Francesco Griselini, Giovan Francesco Scottoni, Alberto Fortis, Antonio Montegnacco e Pietro Franceschi andavano riconducendo con forza l'attenzione sulla tradizione giurisdizionalista veneziana, riportando alla luce il pensiero di Paolo Sarpi e dei *consultori in iure* della Repubblica del XVII secolo.

Un gruppo di patrizi, che faceva capo all'influente senatore Andrea Tron, costituì il punto di riferimento politico di queste idee e dalla metà degli anni Sessanta diede il via a un processo riformatore destinato a suscitare l'attenzione di tutte le corti europee. Esso subì una forte accelerazione con la creazione nel 1766 della Deputazione *ad pias causas*, una magistratura del tutto nuova, cui vennero affidate le competenze sulle questioni relative alle istituzioni e alle persone ecclesiastiche dello Stato e ai rapporti con Roma. Dopo aver prodotto una accuratissima relazione sulla legislazione veneziana sulla manomorta fin dal XIII secolo e sullo stato attuale delle proprietà

Queste note costituiscono un primo approccio a una più vasta ricerca sulla ridefinizione delle circoscrizioni diocesane dei territori veneti nella seconda metà del Settecento e alla sua relazione con le confinazioni tra Stati che ebbero luogo nello stesso periodo. Tale ricerca si inserisce in un progetto PRIN 2003 finanziato dal MURST dal titolo *Frontiere: ceti, territori, culture nell'Italia moderna* (coordinatore nazionale prof. Alessandro Pastore) del quale fa parte la ricerca «Frontiere: stati, comunità e circoscrizioni ecclesiastiche nella Repubblica di Venezia nell'età moderna» da me coordinata.

degli ecclesiastici e sul loro numero, la Deputazione procedette alla soppressione dei monasteri e conventi che avevano rendite insufficienti o che erano abitati da pochi monaci e frati e alla vendita delle loro proprietà, il cui ricavato andò ad alimentare un fondo per il sostentamento del clero[1]. A questo il governo veneziano affiancò una riforma della fiscalità che colpiva le proprietà dei chierici[2], l'abolizione della censura ecclesiastica, e il varo di una riforma del sistema scolastico (affidata a Gasparo Gozzi) finanziata in parte con i proventi delle vendite dei beni della Chiesa[3].

Nel pieno dell'offensiva anti-curiale, le cui premesse intellettuali e i principali risultati sono ben noti fin dagli studi di Giovanni Tabacco e Franco Venturi[4], si collocano anche due vicende più specifiche, che sono strettamente collegate alla tematica delle secolarizzazioni di cui si occupa il presente volume e riguardano entrambe la ridefinizione dei confini delle giurisdizioni ecclesiastiche dei domini veneziani. La prima considera specificamente la secolarizzazione di una giurisdizione temporale vescovile, quella di Ceneda, che anticipa per certi versi il ben più ampio processo che avvenne nel Sacro Romano Impero all'inizio dell'Ottocento, mentre la seconda riguarda la sistemazione dei confini ecclesiastici sul modello delle frontiere tra Stati, che si verificò negli ultimi decenni di vita della Repubblica sotto la spinta della politica riformatrice di Giuseppe II.

[1] Sulle riforme giurisdizionaliste nella Venezia della seconda metà del Settecento cfr. G. TABACCO, *Andrea Tron e la crisi dell'aristocrazia senatoria a Venezia*, Udine 1980² (Trieste 1957¹); G. TORCELLAN, *Una figura della Venezia settecentesca: Andrea Memmo*, Roma - Venezia 1963, e, dello stesso autore, *Settecento veneto e altri scritti storici*, Torino 1969; F. VENTURI, *Settecento riformatore*, I: *Da Muratori a Beccaria. 1730-1764*, Torino 1969, pp. 272-299, II: *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Torino 1976, pp. 101-162. Di recente ha preso l'azione riformatrice del governo veneziano come punto di partenza per un quadro complessivo del rapporto tra istituzioni ecclesiastiche e potere politico nell'area veneta dalla metà del Settecento all'unità d'Italia il volume di F. AGOSTINI, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta (1754-1866)*, Venezia 2002. Il documento più noto prodotto dalla *Deputazione ad pias causas* è stato pubblicato da B. CECCHETTI, *La Repubblica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti della religione*, Venezia 1874, II.

[2] G. DEL TORRE, *La politica ecclesiastica della Repubblica di Venezia nell'età moderna: la fiscalità*, in H. KELLENBENZ - P. PRODI (edd), *Fisco, religione e Stato nell'età confessionale* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 26), Bologna 1989, pp. 387-426.

[3] Sulla censura cfr. M. INFELISE, *L'editoria veneziana nel '700*, Milano 1989, pp. 62-131, e sulla riforma scolastica G. GULLINO, *La politica scolastica veneziana nell'età delle riforme*, Venezia 1973.

[4] Cfr. *supra*, nota 1.

Nei domini veneziani di terraferma[5] la presenza di giurisdizioni temporali in mano ad ecclesiastici non era un caso infrequente. Pur fortemente erosi nei secoli precedenti la conquista veneziana dall'offensiva dei poteri civili – comunali o signorili che fossero – continuavano a permanere in gran parte delle diocesi molti diritti temporali, residui dei poteri comitali esercitati da vescovi e abati nell'alto medioevo. Essi comprendevano ormai quasi solo gli *iura decimalia* – che avevano da tempo perduto ogni significato spirituale – ma anche un buon numero di giurisdizioni civili e criminali su comunità rurali, che spesso si estendevano anche alla facoltà di imporre contributi e servizi ai loro abitanti e talora includevano pure il controllo di luoghi fortificati di una certa importanza[6]. Ciò accadeva con maggior frequenza nell'area friulana dove, all'ombra dello stato patriarcale aquileiese, era rimasta più saldamente radicata la forza temporale delle istituzioni ecclesiastiche. L'abbazia di Moggio aveva ad esempio piena giurisdizione con *mero et mixto imperio* su tutto il Canal del ferro, la parte iniziale della valle che conduce dalla pianura udinese verso Tarvisio e la Carinzia, e riscuoteva censi e tributi da ben 105 «luoghi» del Friuli e della Carnia[7]. E pure il vescovo di Concordia era giudicente di prima e seconda istanza su una ventina di ville[8]. Ma anche nelle altre zone della terraferma vescovi e

[5] Si prendono qui in considerazione i territori che facevano parte del cosiddetto stato «da Terra» (vale a dire quelli compresi tra l'Isonzo e l'Adda e tra le Alpi e il Po) e quelli dell'Istria.

[6] Sui diritti decimali nell'Italia centro-settentrionale cfr. A. CASTAGNETTI, *Le decime e i laici*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (*Storia d'Italia*. Annali, 9), Torino 1986, pp. 510-530. In generale sui poteri dei vescovi G. FASOLI, *Temporalità vescovili nel basso medioevo*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Brescia 21-25 settembre 1987, Roma 1990, II, pp. 757-72, e sull'area veneta A. CASTAGNETTI, *La marca veronese-trevigiana*, Torino 1986 (*Storia d'Italia*, VII.1) in particolare pp. 9-21, 60-64, e G.M. VARANINI, *Signoria cittadina, vescovi e diocesi nel Veneto: l'esempio scaligero*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi*, cit, pp. 869-921.

[7] A. BATTISTELLA, *L'abbazia di Moggio. Memoria storica documentata*, Udine 1903, pp. 93-94, 137-138.

[8] R. CESSI, *Concordia dal medio evo al dominio veneziano*, in *Julia Concordia dall'età romana all'età moderna*, Treviso 1962; S. ZAMPERETTI, *I piccoli principi. Signorie locali, feudi e comunità soggette nello Stato regionale veneto dall'espansione territoriale ai primi decenni del '600*, Treviso - Venezia 1991, pp. 109-110; E. MARIN, *Il capitolo cattedrale di Concordia nella prima età moderna*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in storia, a.a. 2000-2001, rel. G. Del Torre, in corso di pubblicazione.

abati avevano conservato quasi ovunque prerogative giurisdizionali di una certa importanza, come ad esempio nel Veronese, dove l'episcopio esercitava il *merum et mixtum imperium* sui vicariati di Monteforte e Bovolone e pure il monastero di San Zeno controllava un buon numero di *ville* nella zona occidentale della pianura atestina, mentre altri enti monastici come Santa Maria in Organo, San Nazaro e Celso e San Giorgio in Braida erano riusciti a conservare dopo le usurpazioni scaligere una parte dei diritti di cui godevano nel contado[9].

Di qui derivava la pretesa avanzata da molti vescovi e abati di fregiarsi negli atti ufficiali propri della loro carica di titoli quali «duces, marchiones vel comites terrarum quarum sunt prelati», che preoccupò soprattutto nei primi decenni del dominio in terraferma il Senato veneziano, spingendolo ad esempio nel 1424 a stigmatizzare la consuetudine di designare i vescovi con il titolo di «Monsignor de Padoa, Monsignor de Vicenza, Monsignor de Verona, Monsignor de Trevixo» che si segnalava diffusissima tra veneziani e sudditi, non solo nell'uso quotidiano, ma perfino negli atti notarili e nelle formule di presentazione utilizzate dinnanzi ai rettori e ai consigli sovrani[10].

Ciò nonostante si può dire che, paragonata alla diffusa e radicata presenza di principati ecclesiastici nei territori dell'impero con i quali il presente volume induce a confrontarla, la presenza di giurisdizioni temporali nei domini veneziani era un fenomeno quasi trascurabile, soprattutto perché già negli anni Venti del Quattrocento era scomparso l'unico esempio di grande principato ecclesiastico dell'area italiana, lo Stato patriarcale aquileiese. La sua presenza, incombente fin dalle origini del Dogado ai suoi confini orientali, aveva continuato a rappresentare un problema assai complesso nei secoli successivi finché dai primi decenni del Trecento la conquista del trevigiano e l'inizio dell'espansione in terraferma, non avevano fatto del patriarcato addirittura uno scomodo vicino. All'inizio del XV secolo il patriarca di Aquileia era un principe secolare i cui domini coprivano gran parte dell'area della diocesi, e la cui giurisdizione si estendeva su di un'area cruciale per gli equilibri di potere che si andavano stabilendo nella seconda metà del XIV e i primi decenni del XV secolo tra Venezia, l'Austria e l'im-

[9] G.M. VARANINI, *Il distretto veronese nel Quattrocento. Vicariati del comune di Verona e vicariati privati*, Verona 1980, pp. 19-20, 24, 68-72; S. ZAMPERETTI, *I piccoli principi*, cit., p. 125.

[10] Archivio di Stato, Venezia (d'ora in poi ASV), *Senato, Misti*, reg. 55, 3r, 11/3/1424. Cfr. anche G.M. VARANINI, *Signoria cittadina*, cit., pp. 916-917 e J.S. GRUBB, *Firstborn of Venice. Vicenza in the Early Renaissance State*, Baltimore MD - London 1988, pp. 128-131.

peratore nel Veneto, in Friuli, in Istria e nella Dalmazia. L'azione veneziana nei suoi confronti fu dunque a lungo assai cauta, e l'opzione militare venne adottata solo nel secondo decennio del Quattrocento, quando lo scontro con Sigismondo di Lussemburgo, re d'Ungheria, imperatore dal 1410 e re di Boemia dal 1419, e il suo candidato al patriarcato, Ludovico di Teck, divenne inevitabile. La guerra volse a favore di Venezia che tra 1418 e 1420 si impossessò di tutti i centri friulani, tra cui la stessa Aquileia, grazie anche all'appoggio di una forte fazione dei feudatari locali, capeggiata dai potenti Savorgnan.

Acquisito il controllo territoriale sul Friuli, rimaneva da definire però il nuovo *status* del patriarca dopo la perdita di fatto del potere temporale. Ludovico di Teck, infatti, tentò tutte le strade per recuperare i propri diritti e solo alla sua morte, nel 1439, la situazione cominciò a sbloccarsi. Ma anche la nomina da parte di Eugenio IV di un veneziano, Alvise Trevisan, alla sede aquileiese non portò a una soluzione immediata: solo nel 1445 si giunse a un accordo, che prevedeva l'accettazione da parte del Trevisan del dominio temporale di Venezia sul Friuli, in cambio del riconoscimento della propria giurisdizione spirituale sulla diocesi, di quella temporale sui territori di Aquileia, San Daniele, San Vito e del versamento di un appannaggio annuo di 5.000 ducati, a parziale indennizzo per la perdita di tutte le altre terre[11].

Finito per sempre, di diritto oltre che di fatto, il grande principato ecclesiastico aquileiese, i rapporti tra il governo veneziano e i patriarchi avrebbero potuto risolversi in modo non sostanzialmente diverso da quelli con gli altri vescovi delle diocesi dello Stato di terraferma. In realtà, l'autorità patriarcale su Aquileia, San Vito e San Daniele, costituì a lungo una fonte di scontri talora assai duri tra i prelati, le comunità locali e le magistrature veneziane. Ciò avvenne in particolare nella prima metà del Cinquecento quando sulla sede aquileiese si succedettero, attraverso un complesso gioco di *resignationes in favorem*, quattro membri della famiglia patrizia dei Grimani. Questa

[11] Sulla conquista del Friuli e sui successivi rapporti tra il governo veneziano e le giurisdizioni locali cfr. S. ZAMPERETTI, *I piccoli principi*, cit., pp. 187-222. In particolare sul patriarcato cfr. G. DE RENALDIS, *Memorie storiche dei tre ultimi secoli del patriarcato d'Aquileia (1411-1751)*, Udine 1888, pp. 9-124, e P. PASCHINI, *Breve storia del patriarcato di Aquileia*, Bologna 1933. Sul Trevisan cfr. P. PASCHINI, *Ludovico cardinal camerlengo († 1465)*, in «Lateranum», NS, 5, 1939, 1, con le pp. 30-33, 35-36, 118-33 dedicate alla questione aquileiese. Sulla conquista veneziana del Friuli e il ruolo dei Savorgnan cfr. anche L. CASELLA, *Tra il Friuli e il progetto veneziano: i Savorgnan e le opportunità di potere*, in «Quaderni sardi di storia», 4, 1983-1984, pp. 67-80, e ora in L. CASELLA, *I Savorgnan. La famiglia e le opportunità del potere (secc. XV-XVIII)*, Roma 2003, in particolare pp. 19-67.

«dinastia» ecclesiastica era riuscita infatti in quei decenni a estendere la propria influenza anche sulla vicina diocesi di Ceneda e a controllare parzialmente pure quella di Concordia, mettendo una seria ipoteca sulle tre diocesi più orientali della terraferma veneziana[12]. Le pretese avanzate in campo temporale dai prelati Grimani, sostenute a Venezia dal potente partito «papalista», alimentarono infatti dissidi e scontri giurisdizionali durissimi, che non si placarono neppure con il passaggio della cattedra episcopale ad altre famiglie. Come mise ben in evidenza Paolo Sarpi nei suoi consulti e nel trattato sulle *Giurisdizioni nelle terre pariarcali del Friuli*, e dopo di lui Fulgenzio Micanzio e gli altri consultori secenteschi, la sovranità veneziana sulle comunità friulane venne messa più fortemente in discussione proprio dall'azione combinata dei patriarchi, delle loro famiglie che operavano dall'interno del sistema politico repubblicano e dall'appoggio loro concesso dalla Curia romana. Infine, la possibilità che il papa nominasse un patriarca austriaco, alla quale faceva da ostacolo proprio la trasmissione della sede tra membri della classe dirigente veneziana attraverso le *resignationes* e la nomina di coadiutori con diritto di successione, contribuiva a complicare ulteriormente le cose. Fu proprio la minaccia, sempre presente seppur mai andata ad effetto, di vedere designato da Roma un patriarca suddito degli Asburgo a costituire nel XVII e nella prima metà del XVIII secolo fino alla soppressione della sede aquileiese il maggior timore per il governo veneziano[13].

Il potere temporale del vescovo di Ceneda rappresentò un problema simile a quello del vicino patriarcato, dal momento che i diritti rivendicati dai titolari della cattedra sulla piccola contea di Ceneda e Tarzo costituirono fin dal XV secolo una continua fonte di preoccupazione. La giurisdizione sulle due piccole comunità situate ai piedi delle Prealpi trevigia-

[12] Cfr. P. PASCHINI, *La nomina del Patriarca di Aquileia e la repubblica di Venezia nel secolo XVI*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 2, 1948, pp. 61-76; dello stesso autore si vedano anche, *Domenico Grimani, cardinale di San Marco († 1523)*, Roma 1943; *Il cardinale Domenico Grimani nei suoi rapporti col Friuli*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 35-36, 1939-1940, pp. 68-99; *Il cardinale Marino Grimani e i prelati della sua famiglia*, in «Lateranum, NS, 26, 1960, pp. 1-2.

[13] G. TREBBI, *Francesco Barbaro patrizio veneto e patriarca di Aquileia*, Udine 1984, in particolare, pp. 339-469; P. SARPI, *Venezia, il patriarca di Aquileia e le «Giurisdizioni nelle terre patriarcali del Friuli» (1420-1620)*, a cura di C. PIN, Udine 1985; P. SARPI, *Consulti*, I.1-2, Pisa - Roma 2001, *ad indicem*; *I consulti di Fulgenzio Micanzio*, Inventario e regesti a cura di A. BARZAZI, Pisa 1986, pp. XXVII-XXXI; S. ZAMPERETTI, *I piccoli principi*, cit., pp. 271-277; P. PASCHINI, *La questione del feudo di Taiedo*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 40, 1952-1953, pp. 76-137, e, dello stesso autore, *Tentativi per un vescovado a Gorizia nel Cinquecento*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 3, 1949.

ne[14], residuo di una assai più ampia giurisdizione episcopale dei secoli passati, era stata ceduta nel 1337 dal vescovo di Ceneda ai Procuratori di San Marco, la seconda magistratura della gerarchia istituzionale veneziana. Nella complessa congiuntura vissuta dal trevigiano in quegli anni – nel 1339 Treviso veniva conquistata da Venezia che approfittò delle difficoltà degli scaligeri – il vescovo intendeva così mettere al riparo da avversari più pericolosi i propri diritti giurisdizionali. Ma nelle alterne vicende del Trecento trevigiano, e specialmente in occasione della guerra di Chioggia (1378-1381) che mise in gravissimo pericolo la sopravvivenza stessa di Venezia, il vescovo riprese di fatto il controllo sulla giurisdizione. Anche dopo la definitiva riconquista del trevigiano e l'ulteriore espansione nel resto della terraferma dei primi decenni del Quattrocento il governo veneziano non prese iniziative concrete per riaffermare formalmente i propri diritti su Ceneda, per il controllo della quale poteva anche apparire sufficiente garantirsi la presenza di prelati fedeli sulla cattedra vescovile[15]. Indubbiamente la piccola giurisdizione, ormai situata all'interno di un dominio territoriale molto vasto, doveva presentare un interesse assai relativo rispetto alla complessità dei problemi legati al controllo di uno stato regionale che si estendeva su gran parte dell'Italia nord-orientale. Di fatto però tra la seconda metà del Quattrocento e gli anni Sessanta del Settecento la questione cenedese tornò fuori a più riprese e vide entrare in campo, oltre al vescovo e al governo veneziano, almeno altri due importanti protagonisti: da un lato la comunità, e più precisamente il notabilato locale che dominava il consiglio cittadino, e la Curia romana dall'altra.

I motivi del contendere erano sostanzialmente legati alla mancata definizione dei rapporti tra la giurisdizione temporale episcopale e quella veneziana sulla contea di Ceneda, come sottolineava lucidamente Paolo Sarpi che si occupò lungamente anche di questa vicenda. Ciò consentiva infatti ai vescovi di affermare la propria autorità nel governo delle istituzioni

[14] Ceneda costituisce oggi, assieme a Serravalle, il comune di Vittorio Veneto. Le due cittadine furono unificate nel 1866 nel comune di Vittorio che dopo la Prima guerra mondiale, nel 1923, prese il nome attuale.

[15] Su 29 vescovi succedutisi a capo della diocesi di Ceneda dal 1400 circa sino al 1768, 26 furono veneziani, e quasi tutti membri del patriziato: per questi dati cfr. G. Del Torre, *Stato regionale e benefici ecclesiastici: vescovadi e canonicati nella terraferma veneziana all'inizio dell'età moderna*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti», 151, 1992-1993, Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 1171-1236 e L. Carniato, *La fine della giurisdizione temporale del vescovo di Ceneda nel '700*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in storia, a.a. 2000-2001, rel. G. Del Torre. Sulla diocesi di Ceneda cfr. anche G. Tommasi, *La diocesi di Ceneda: chiese e uomini dalle origini al 1586*, 2 voll., Vittorio Veneto (Treviso) 1998.

locali (consiglio cittadino, luoghi pii, confraternite ecc.), nell'imposizione di contributi fiscali ai sudditi che andava di pari passo con il rifiuto di consentire all'inclusione del cenedese nel sistema fiscale del trevigiano, e infine nell'amministrazione della giustizia fino all'ultimo grado, che veniva dunque sottratta all'autorità dei tribunali d'appello veneziani. Allo stesso tempo, però, le proteste dei singoli cittadini cenedesi o dei rappresentanti del consiglio municipale davano la possibilità al governo di intervenire nei casi più difficili e di ristabilire il controllo delle magistrature veneziane, provocando però in alcune circostanze l'intervento della sede apostolica in appoggio all'azione dei vescovi.

Ancora una volta furono proprio i prelati della famiglia Grimani a innescare i conflitti più gravi nella prima metà del Cinquecento quando, in coincidenza con la loro presenza ad Aquileia, tennero Ceneda dal 1497 al 1546. Proprio in quell'anno, il Senato veneziano esasperato, giunse all'atto estremo di abolire i poteri temporali del vescovo che venne sancito dall'invio di un podestà laico a esercitare la giurisdizione sulla comunità. La morte di Marino Grimani e il passaggio del vescovado a un nobile friulano disinnescò i motivi immediati del conflitto, che si concluse quindi con la restaurazione dei poteri vescovili, ma non consentì affatto la risoluzione della sovranità su Ceneda. Soprattutto a fine Cinquecento – inizio Seicento, in coincidenza con l'aumento della tensione nei rapporti tra Venezia e il papato che culminò con l'interdetto del 1606-1607, la questione cenedese rappresentò infatti uno dei punti di frizione che contribuirono prima a esasperare il conflitto con Roma e poi a mantenere alti i toni del confronto anche dopo la revoca delle sanzioni ecclesiastiche nei confronti della repubblica. Ciò avvenne in particolare nel 1609, quando il vescovo fece stampare gli statuti di Ceneda senza l'autorizzazione del governo e in una versione che non conteneva alcun riferimento alla sovranità veneziana, e venne costretto a ritirare dalla circolazione tutte le copie dell'opera, che vennero distrutte.

Ma, ancora una volta, neppure nel periodo in cui all'interno del patriziato veneziano maggiormente prevalsero le tendenze giurisdizionaliste e antiromane si concretò la possibilità di una soluzione radicale del problema cenedese per la quale si era battuto in prima linea Paolo Sarpi. Troppo forte era infatti il legame tra famiglie patrizie e carriera ecclesiastica, troppo grave il conflitto che si sarebbe aperto con la Santa Sede, per consentire una piena affermazione della sovranità veneziana su Ceneda[16]. Fu così

[16] G. COZZI, *Paolo Paruta, Paolo Sarpi e la questione della sovranità su Ceneda*, in «Bollettino dell'Istituto per la storia della società e dello stato veneziano», 4, 1962, pp. 176-237; P. SARPI, *Opere*, a cura di G. COZZI - L. COZZI, Milano - Napoli 1969, I, pp. 468-454; A. BARZAZI,

che la presenza del piccolo principato vescovile all'interno dei domini di terraferma continuò a rappresentare una vera e propria spina nel fianco anche nei decenni successivi e fino agli anni Sessanta del XVIII secolo. In questo senso costituì un problema assai più complesso delle molte giurisdizioni signorili laiche che, con densità diversa, erano presenti in molte aree della terraferma[17]: queste ultime non potevano infatti godere di un sostegno esterno alle loro prerogative che fosse neppure paragonabile a quello offerto da Roma a Ceneda.

Fu proprio il venir meno di tale appoggio, nel quadro più vasto di un mutato atteggiamento dei governi e della società europea nel suo complesso nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche, a metter fine alla giurisdizione temporale vescovile su Ceneda alla fine degli anni Sessanta del XVIII secolo[18]. Infatti, alla morte del vescovo Lorenzo Da Ponte nel giugno 1768, anticipando la nomina papale del successore, il Senato, con l'appoggio tecnico delle scritture della Deputazione *ad Pias Causas* e dei consultori *in iure*, sospese l'autorità del capitolo della cattedrale *vacante episcopato* e inviò a Ceneda un viceregente laico, Giovanni Gaiotti, con l'incarico di preparare a tutti gli effetti il passaggio della giurisdizione alle magistrature e ai rettori veneziani. Un anno e mezzo dopo, il 14 dicembre 1769, venne decretato il passaggio della giurisdizione temporale a magistrati laici, e l'autorità del vescovo venne ridotta al solo dominio spirituale. Dal 1771 fino alla caduta della Repubblica Ceneda venne governata da rettori veneziani e la giustizia vi venne amministrata sulla base di una compilazione statutaria dalla quale venne espunto ogni richiamo alla giurisdizione del vescovo e al diritto romano-imperiale. Dopo più di quattro secoli il principato vescovile veniva definitivamente secolarizzato.

Il Senato impiegò dunque un anno e mezzo ad acquisire gli elementi necessari a prendere una decisione tanto radicale. In questo periodo, il Gaiotti preparò un'accurata relazione su Ceneda e il suo territorio, ricostruendone minuziosamente la storia e l'attuale situazione dal punto di vista politico-istituzionale, amministrativo, fiscale e giudiziario, economico, demografico, sociale e religioso, che doveva servire a mettere le basi del nuovo governo veneziano sul cenedese, ma prima di tutto a fornire il supporto indispensabile

I consulti, cit., pp. XXVIII-XXXI e *ad indicem*; S. ZAMPERETTI, *I piccoli principi*, cit., pp. 59-68, 275-277, 360-363; L. CARNIATO, *La fine della giurisdizione temporale*, cit., cap. I.

17 Per un quadro delle giurisdizioni signorili nella terraferma veneziana nella prima età moderna cfr. S. ZAMPERETTI, *I piccoli principi*, cit.

18 La soppressione della diocesi è stata studiata da L. CARNIATO, *La fine della giurisdizione temporale*, cit., in particolare pp. 59-98, cui si fa qui riferimento.

alla relazione che la Deputazione *ad pias causas*, che operava soprattutto con l'appoggio del consultore Trifone Vrachien, preparò per giustificare l'abolizione della giurisdizione vescovile. In realtà, all'interno delle scritture dei magistrati veneziani e del rappresentante locale si cercherebbero invano elementi decisamente innovativi rispetto a quelli che erano stati utilizzati nel corso dei secoli per contrastare le pretese vescovili. Certamente esse presentano caratteristiche di completezza nella ricostruzione storica e nei dati quantitativi e qualitativi raccolti, frutto di una nuova sensibilità tutta settecentesca nei confronti della conoscenza sistematica dei territori che facevano parte del dominio, che le differenziano in modo sostanziale dai documenti redatti in passato dai consultori *in iure*, spesso concentrati su una questione specifica e comunque assai meno orientati a un'analisi complessiva del cenedese[19]. Ciò nonostante, però, dal punto di vista teorico, per giustificare l'affermazione della sovranità della Repubblica su Ceneda esse recuperano e riutilizzano largamente le argomentazioni svolte da Paolo Sarpi e dai suoi successori, che costituiscono un appoggio fondamentale alle rinnovate pretese giurisdizionaliste veneziane in quella fine degli anni Sessanta del Settecento.

In realtà, ad essere veramente cambiato in quegli anni era l'atteggiamento dei governi e dell'opinione pubblica europea nei confronti della Chiesa, che consentiva anche al governo veneziano di procedere con una facilità del tutto inusuale in questo ambito. Non a caso, i maggiori ostacoli alla secolarizzazione del principato vescovile non vennero dal papa e dalla Curia romana, agli occhi dei quali la questione cenedese doveva apparire del tutto secondaria rispetto ad esempio alle recentissime perdite del ducato di Benevento e del contado venassino a vantaggio dei sovrani napoletano e francese, e ai mille altri problemi, prima fra tutte la questione dei gesuiti, che funestavano in quegli anni le relazioni con i sovrani europei e italiani. Furono invece soprattutto il nuovo vescovo di Ceneda, il patrizio Giovanni Gradenigo, grazie all'influenza che la sua famiglia era in grado di esercitare sul dibattito all'interno della classe dirigente veneziana, e il consiglio cittadino cenedese, che pretendeva di acquisire il governo diretto della contea, a rallentare ma non ad arrestare il processo decisionale all'interno del Senato.

Fino alla metà del Settecento le circoscrizioni ecclesiastiche dei territori nell'Italia settentrionale sotto il controllo veneziano non avevano subito

[19] Ciò vale anche per i pur precisissimi consulti sarpiani. Il testo della scrittura della *Deputazione ad pias causas* è consultabile sul sito «Storia di Venezia» all'indirizzo http://venus.unive.it/riccdst/sdv/strumenti/testi/dap.htm.

mutamenti sostanziali. Anche qui, le modifiche più significative erano avvenute attorno alla metà del Quattrocento, subito dopo il primo consolidamento del dominio sulle province della terraferma: Vicenza, Padova e Verona erano state acquisite tra 1404 e 1405, Belluno, Feltre e il Friuli dal 1420, Brescia nel 1426 e Bergamo nel 1428. Le città e i loro ricchi e popolosi territori erano stati difesi con successo nei decenni successivi, tanto che alla metà del secolo lo stato «da terra» si stendeva dall'Isonzo all'Adda e dalle Alpi fino al Po. Sotto il pontificato di Nicolò V, avvenne una parziale sistemazione della geografia ecclesiastica dei territori veneziani, quando nel 1451 venne istituito il patriarcato di Venezia unendo il patriarcato di Grado al vescovado di Castello, la cui diocesi coincideva praticamente con la città. Il nuovo patriarca assumeva anche il ruolo di metropolita nei confronti delle piccole diocesi del dogado e Venezia acquisiva in tal modo anche in campo ecclesiastico un rango confacente al suo ruolo di capitale di un grande Stato regionale, come stava accadendo in quei decenni in altre situazioni analoghe in Italia[20].

Nei secoli successivi e fino alla seconda metà del Settecento i mutamenti delle circoscrizioni diocesane furono quasi impercettibili, ad eccezione dell'erezione in diocesi autonoma del territorio di Crema, piccola *énclave* veneziana in terra sforzesca e poi spagnola, che faceva capo addirittura a tre diocesi differenti, quelle di Cremona, Piacenza e Lodi, tutte situate al di fuori dei domini veneziani. A dispetto di queste intricate sovrapposizioni, la diocesi cremasca venne costituita solo nel 1580, a 130 anni dalla conquista veneziana[21].

Molte erano però le questioni in sospeso, destinate a tornar fuori con una certa regolarità prima di trovare una soluzione nel XVIII secolo. Prima di tutto la questione delle circoscrizioni metropolitane che erano ormai troppo diverse dalla realtà politico istituzionale contemporanea L'estensione, ad esempio, della provincia metropolitica aquileiese non era mutata nei lunghi secoli di dominio veneziano, dal momento che anche l'erezione di Venezia a patriarcato non ebbe effetti in questo ambito: essa comprendeva dunque ben 17 diocesi, tra cui tutte quelle della terraferma veneta, ma anche Trieste, le sedi istriane, Mantova (fino al 1453), Trento e perfino Como. La geografia ecclesiastica della terraferma veneziana, quindi, aveva continuato innanzitutto a riflettere per secoli la netta divisione esistente

[20] Fu ad esempio il caso di Firenze su cui cfr. R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento* (Annali dell'Istituo storico italo-germanico in Trento. Monografie, 6), Bologna 1987, p. 72.

[21] Altra eccezione fu la separazione delle sedi di Belluno e Feltre compiuta nel 1462.

in campo politico-amministrativo tra la capitale e il dogado da un lato e le province da terra dall'altro, che rendeva del tutto indipendenti le due componenti dello stato regionale; e in secondo luogo, sul piano dei rapporti internazionali, manteneva inalterati quei confini diocesani e provinciali che saranno responsabili di lunghe e defatiganti contrapposizioni con la Casa d'Austria dal XVI secolo in avanti, fino alla loro drastica risoluzione nella seconda metà del Settecento.

All'estremità opposta dello Stato di terraferma rispetto ad Aquileia si verificava invece una situazione esattamente speculare, giacché i vescovi di Bergamo e Brescia rimasero per tutta l'età moderna suffraganei dell'arcivescovo di Milano. Si crearono così diverse occasioni di conflitto, soprattutto nella seconda metà del Cinquecento quando Carlo Borromeo pretese di far effettuare da suoi incaricati la visita apostolica nelle due diocesi venete[22].

Assai più complessi furono per contro i problemi creati dalle sovrapposizioni tra circoscrizioni ecclesiastiche e confini statuali. I casi in cui diocesi veneziane si estendevano in territori di altri principi oppure, al contrario, in cui territori che facevano parte dei domini veneziani erano sottoposti alla giurisdizione spirituale di vescovi stranieri erano molto frequenti. La stessa diocesi aquileiese, ad esempio, si estendeva ben al di là dei confini dello Stato veneziano e comprendeva oltre al Friuli, la Carnia, il Cadore, parte della Carinzia e la Carniola (Slovenia), queste ultime poste sotto la giurisdizione arciducale[23]. I suoi confini restarono però inalterati fino al Settecento, fatta eccezione per l'erezione della piccola diocesi di Lubiana avvenuta nel 1463. Vi erano però altri casi assai importanti, come quello della diocesi di Feltre che controllava tutta la Valsugana e il Primiero austriaci[24], e quello della diocesi veneziana di Pola e di quella austriaca di Trieste che si estendevano in profondità in terre aliene. Simili erano anche

[22] Su cui cfr. almeno D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 8), Bologna 1987, pp. 25-26.

[23] Sulla triplice giurisdizione del patriarca di Aquileia, come metropolita, ordinario diocesano, e principe temporale, cfr. G.C. MENIS, *I confini del patriarcato d'Aquileia*, Udine 1964.

[24] Sulla diocesi di Feltre, in attesa della pubblicazione dei risultati della ricerca di Maria Albina Federico, cfr. almeno G. BIASUZ, *Feltre*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 16, Paris 1967, coll. 949-955 e P. RASI, *I rapporti tra l'autorità ecclesiastica e l'autorità civile in Feltre (dominazione veneta 1404 - Concilio di Trento 1565)*, in «Archivio Veneto», serie V, 13, 1933, pp. 124-127.

le sovrapposizioni tra le diocesi di Brescia e Verona da un lato e Mantova dall'altro, tra quelle di Bergamo e Milano e anche quelle in cui era coinvolta quella di Adria[25].

Ciò provocava un fitto contenzioso, che attende ancora di essere studiato nei suoi aspetti più specifici, e faceva capo da un lato alla pretesa dei governi di esercitare il controllo su tutti i propri sudditi anche nell'ambito spirituale che si contrapponeva a quella dei vescovi di far valere la propria giurisdizione spirituale su tutte le anime delle diocesi, e dall'altro alla difficoltà di modificare degli assetti e dei confini locali ormai consolidati da secoli. Frequenti erano quindi gli scontri sulla nomina dei preti in cura d'anime, che si voleva fossero sudditi dei territori in cui operavano, soprattutto ma non solo quando entravano in gioco differenze linguistiche, sulle funzioni delle curie vescovili che di fatto esercitavano le loro funzioni giurisdizionali in territori esteri e imponevano ai sudditi di rivolgersi a tribunali posti al di fuori dei confini statali. Come pure sulla possibilità dei vescovi di esercitare i diritti di visita nelle zone della propria diocesi poste all'estero e, nell'altro senso, quella degli ecclesiastici loro sottoposti di recarsi presso il proprio pastore per partecipare ai sinodi diocesani. E poi la questione fiscale in base alla quale il principe pretendeva di imporre contributi agli ecclesiastici presenti nei suoi territori, ma soggetti a vescovi le cui sedi erano poste fuori dei confini statali. Da questo punto di vista, le proprietà immobiliari della Chiesa venivano equiparate a quelli di tutti i sudditi laici, ma in tal modo venivano di fatto scorporate dalla giurisdizione ecclesiastica[26].

Questi conflitti non furono certo tipici delle diocesi venete, bensì punteggiarono l'Europa cattolica lungo tutta l'età moderna: dai territori della Cerdagna spagnola passati alla Francia con la pace dei Pirenei[27], al complesso e tormentato confine orientale francese ritagliato tra le giurisdizioni

[25] Pochi gli studi specifici in materia. Si veda comunque un cenno alla situazione delle parrocchie delle valli bergamasche sottoposte all'arcivescovo di Milano in G. COZZI, *Politica e diritto in alcune controversie confinarie tra lo Stato di Milano e la Repubblica di Venezia (1564-1622)*, in «Archivio Storico Lombardo», serie VIII, 1951-1952, 3, pp. 7-44. Sulla complessa situazione della diocesi di Adria cfr. però F. AGOSTINI, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 22.

[26] Di tutti questi conflitti vi sono ampie tracce nell'attività dei consultori *in iure*: cfr. ad esempio *I consulti di Fulgenzio Micanzio*, cit., *ad indicem* sotto il nome delle diocesi, ma anche il riepilogo sulla questione delle «diocesi limitrofe» di ASV, *Consultori in iure*, b. 508.

[27] P. SHALINS, *Boundaries: the Making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley CA 1989.

laiche ed ecclesiastiche dell'area imperiale e svizzera[28]. Spesso la soluzione dei conflitti fino al XVIII secolo fu trovata della consuetudine di nominare un giusdicente ecclesiastico con competenze sull'area diocesana posta al là del confine di Stato, cioè un vicario generale per le estensioni maggiori e un vicario foraneo per i piccoli agglomerati di parrocchie, che fosse gradito alla controparte laica. Fu questa la soluzione di fatto applicata anche nell'area del dominio veneto più difficile da questo punto di vista, quella friulana, dove l'insoluta questione del patriarcato di Aquileia costituì motivo di scontro ricorrente tra Venezia e la Casa d'Austria che, a mano a mano che nel corso dell'età moderna i rapporti di forza andarono volgendo a suo favore, progettò a più riprese di costituire un vescovato a Gorizia che assumesse tutta la giurisdizione del patriarcato posta nei territori austriaci e non rinunciò mai al tentativo di ottenere dal papa la nomina di un patriarca che fosse suo suddito[29].

Nel XVIII secolo il problema della delimitazione e della rappresentazione delle frontiere divenne di fatto un elemento fondamentale della sovranità dei principi e degli Stati, tanto da stimolare in tutta Europa una fitta serie di articolate negoziazioni, che soprattutto nella seconda metà del secolo vide protagoniste grandi e piccole entità statuali le quali attraverso la stipula di trattati tentarono di regolare quella congerie di controversie ispirata soprattutto dalla complessità, dalla sovrapposizione e dall'intreccio delle delimitazioni confinarie così come si erano venute configurando attraverso processi plurisecolari. Le politiche di gran parte dei sovrani e dei principi europei furono ispirate dalla volontà di costituire configurazioni spaziali coerenti e di conseguenza i paletti e i cippi confinari, che si erano sempre piantati in passato per sancire la risoluzione dei conflitti, venivano ora utilizzati nell'ambito di un processo complessivo di territorializzazione che mirava in questo ambito a regolarizzare i confini dei territori compresi all'interno delle frontiere piuttosto che all'annessione di altri. Di conseguenza acquisì un'importanza sempre maggiore la conoscenza precisa delle caratteristiche più dettagliate dei territori di frontiera da parte del potere centrale, che poteva essere ottenuta solo attraverso un'opera di ricognizione minuziosa affidata a ingegneri, perticatori e disegnatori che precedevano e affiancavano le commissioni paritetiche incaricate di stabilire le linee confinarie.

[28] D. NORDMAN, *Frontières de France. De l'espace au territoire. XVIe-XIXe siècles*, Paris 1998, ad esempio pp. 376-384.

[29] Tali tentativi sono ricostruibili anche a partire dalle scritture dei consultori *in iure* e della Deputazione *ad pias causas* stese negli anni Ottanta del Settecento in occasione della ridefinizione dei confini ecclesiastici (ad esempio ASV, *Consultori in iure*, bb. 504, 505, 508). Cfr. però anche P. PASCHINI, *Tentativi per un vescovado a Gorizia*, cit.

La sistemazione delle frontiere ecclesiastiche venne affrontata una volta definite le frontiere statali. La consuetudine di nominare per le aree territoriali delle diocesi che erano sottoposte a principi esteri dei vicari generali ad essi graditi, che pure era stata largamente adottata in passato, si rivelò quindi sempre più insufficiente a soddisfare quell'esigenza di una razionale politica territoriale che ormai era sempre più diffusa tra molti uomini di governo europei. Ecco quindi che ad esempio nella Francia orientale ai confini con l'impero, ma poi in particolare nei domini asburgici con Maria Teresa e soprattutto con Giuseppe II fu inaugurata una complessa politica di scambio di territori diocesani[30], che si protrasse ben oltre la caduta dell'*Ancien Régime* e trovò piena attuazione in Francia con la rivoluzione e in Europa con la conquista napoleonica e il radicale ridimensionamento dei confini civili ed ecclesiastici che essa mise in moto.

I territori veneziani vennero coinvolti in questo grande processo attraverso una complessa opera di definizione dei confini tra la Repubblica e i domini asburgici che si svolse lungo l'arco di più di un trentennio, dai primi anni Cinquanta agli anni Ottanta del Settecento. In questo periodo, le commissioni paritetiche veneto-asburgiche provvidero alla precisa delimitazione della frontiera dal confine sud-occidentale, nell'area del fiume Tartaro, fino all'estremità orientale, nell'entroterra istriano e al Quarnaro, percorrendo tutta la estesissima area di confine che attraversava le montagne lombarde, venete e friulane, e giungendo infine alla redazione di diversi trattati che definirono le frontiere in modo stabile, tanto che per molti aspetti esse segnano ancora oggi i confini amministrativi interni ovvero quelli nazionali nell'area in questione[31].

[30] D. NORDMAN, *Frontières de France*, cit., in particolare pp. 384 ss. Le conseguenze della politica asburgica sono riassunte in H. JEDIN - K.S. LAOURETTE - L. MARTIN (edd), *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg i.Br. - Basel - Roma - Wien 1987.

[31] Manca purtroppo una ricerca complessiva che renda conto della grande opera di investigazione e di delimitazione dei confini che portò ai trattati degli anni Cinquanta-Ottanta del Settecento. Si veda però la documentazione contenuta in ASV, *Provveditori sopra la Camera dei confini*, bb. 260-294, che costituisce la chiave di lettura dell'azione complessiva di questa magistratura che aveva compiti consultivi nei confronti del Senato (che spesso delegava ai provveditori la gestione concreta delle trattative con i rappresentanti asburgici), di raccordo con i provveditori ai confini locali esistenti nelle varie province della terraferma, e di verifica del rispetto delle confinazioni stabilite dai trattati internazionali. Furono Provveditori ai confini alcuni tra i protagonisti della politica veneziana della seconda metà del Settecento, quali Francesco Morosini, Andrea Tron, Girolamo Ascanio Giustinian. All'azione del Tron per la confinazione sul Tartaro accenna G. TABACCO, *Andrea Tron*, cit., p. 105. Cfr. Comunque anche A. PASE, *Confini e cartografia: terraferma veneta e impero asburgico nei secoli XVII e XVIII*, «In Alto. Cronaca della Società alpina friulana», serie IV, 75/2/3, 110, 1993, pp. 123-138 e 243-260.

Dal punto di vista ecclesiastico la questione dei confini fu però fortemente influenzata dalla soluzione radicale che venne data all'antica controversia aquileiese. Subito dopo la conclusione della guerra di successione austriaca, infatti, con l'apporto determinante del pontefice, si giunse dapprima a istituire un vicariato apostolico con giurisdizione spirituale sulle terre austriache del patriarcato di Aquileia e poi, nonostante le fortissime resistenze veneziane che giunsero a concretarsi perfino nel richiamo dell'ambasciatore a Roma e nell'espulsione del nunzio pontificio a Venezia, venne abolito nel 1752 il patriarcato che fu sostituito dalle due nuove arcidiocesi di Udine e Gorizia. Tra esse vennero divise, seguendo i confini politici, le competenze spirituali della vecchia sede aquileiese. Nonostante queste vicende siano ben note alla storiografia, che ne ha notevolmente approfondito alcuni aspetti[32], è importante sottolineare che il risentimento maturato in una parte degli uomini di governo veneziani nei confronti del papa in occasione di questa «amputazione» costituì un elemento importante negli anni successivi nel dare concretezza politica alle suggestioni provenienti dalla corrente di pensiero che ricollegandosi alla tradizione sarpiana e prendendo atto del progressivo indebolimento della posizione del papato nel quadro internazionale, propugnava l'inizio di una offensiva anti-curiale. In tal modo si aprì la strada alle riforme degli anni Sessanta e Settanta del Settecento[33].

Contestualmente alla risoluzione della vicenda del patriarcato prese avvio la questione delle cosiddette «diocesi intersecate», vale a dire di tutte le circoscrizioni diocesane che non corrispondevano ai confini di Stato[34]. Nel 1752 vi fu un primo tentativo da parte di Vienna di mettere mano alla questione in Istria (diocesi di Trieste, Parenzo e Pola), al quale il Senato resistette passivamente, tentando di rinviare una decisione definitiva in merito e mettendo in luce le difficoltà insite nel modificare assetti consolidati da secoli, mentre da parte austriaca si sottolineavano gli inconvenienti derivanti ai sovrani e ai sudditi dalla differenza tra confini ecclesiastici e confini politici. Sarà questo per quasi trent'anni il motivo conduttore nei

[32] Cfr. almeno F. SENECA, *La fine del patriarcato aquileiese (1748-1751)*, Venezia 1954 e P. DEL NEGRO, *Venezia e la fine del patriarcato di Aquileia*, in L. TAVANO - M.F. DOLINAR (edd), *Carlo Michel d'Attems primo Arcivescovo di Gorizia (1752-1754), fra Curia romana e Stato asburgico*, II, Gorizia 1990, pp. 31-60.

[33] Cfr. però anche G. TABACCO, *Andrea Tron*, cit., che sottolinea come il Tron, ambasciatore a Vienna in quel periodo, fosse totalmente contrario all'atteggiamento di rottura con Vienna e con Roma tenuto dal Senato (pp. 79-120, ma in particolare pp. 94-102).

[34] Per tutto quanto segue, ove non diversamente indicato, il riferimento è a ASV, *Consultori in iure*, b. 508 (registro intitolato «Diocesi limitrofe. Registro politico da 1781 sino 1792»), in cui sono raccolti in ordine cronologico tutti gli atti relativi a tale questione.

rapporti diplomatici in questo ambito. Nel 1756 vi fu infatti un nuovo passo austriaco per le diocesi istriane, al quale Venezia rispose mobilitando i suoi migliori consultori *in iure*, tra i quali c'erano Antonio Montegnacco e Trifone Vrachien, per motivare tecnicamente la sua resistenza alla modifica dell'esistente. Solo nel 1772 si giunse a una parziale svolta: alla morte del vescovo di Pola, Vienna riuscì a far accettare la nomina di un vicario generale per il territorio dell'arcidiaconato di Fiume, che era collocato in territorio austriaco, e questa prassi venne poi estesa a situazioni analoghe.

Nel 1781 si ebbe un'improvvisa accelerazione, in coincidenza con la fase più decisa della politica di Giuseppe II tendente a eliminare ogni ingerenza papale e curiale sulle istituzioni ecclesiastiche dei suoi domini, che si concretò anche nella volontà di eliminare il controllo di qualsiasi «aliena giurisdizione». Il cancelliere Kaunitz informò l'ambasciatore veneziano a Vienna Sebastiano Foscarini che l'imperatore aveva stabilito di risolvere una volta per tutte la questione dei confini ecclesiastici dell'Istria. Il Senato tentò dapprima di resistere, come aveva fatto in passato, proponendo di risolvere i contrasti attraverso la nomina dei vicari generali, ma l'imperatore e il suo ministro si dimostrarono inflessibili: il Foscarini riferì infatti nel settembre 1782 che Giuseppe II

«non dubita della rettitudine del Senato, ma l'esperienza di più secoli dimostra l'inutilità di ogni espediente e la necessità di appigliarsi a rimedi radicali, i quali estingueranno per intiero la noia di così frequenti questioni, le quali esercitano la pazienza di Prencipi e tal volta cimentano la buona corrispondenza»[35].

Perciò a nulla valsero le controdeduzioni veneziane, così come i tentativi di far capire alla corte di Vienna che la sua richiesta di presentare descrizioni dettagliate delle diocesi, di

«marcarne sopra carte geografiche li suoi confini precisi, dinotandovi tutte le pievi, capellanie locali, chiese ed oratori, segnando di rosso dove mancano li parrochi e apponnendovi per distintivo alcuni segni delineati nell'ordine stesso onde riconoscere la varia qualità delle chiese»,

si scontrava con l'inadeguatezza delle informazioni in mano agli stessi vescovi. Ad esempio, notavano i Deputati *ad pias causas*, presentare l'elenco di tutte le parrocchie e delle chiese curate della diocesi con il numero di anime da esse dipendenti assieme a dettagliate mappe illustrative era cosa impossibile per il vescovo di Pola,

«che non è ingegnere, che nella sua cancellaria si professa mancante di lumi e carte per soddisfare al comando e che sul luogo non ha facoltà di portarsi ... non sapressimo invero

[35] Foscarini al Senato (ASV, *Consultori in iure*, b. 508, 7 settembre 1782).

come potesse egli impegnarsi in mappe, demarcazioni e confini, che sono articoli di molta gelosia per le lor conseguenze»[36].

L'atteggiamento veneziano era indubbiamente ispirato a un indirizzo politico tradizionalmente conservatore dell'esistente soprattutto per quanto concerneva i rapporti con i sudditi, che in questo caso avrebbero potuto essere messi in crisi dalle reazioni delle popolazioni interessate dalla modifica delle circoscrizioni diocesane. Un ruolo non secondario dovette però giocare anche la consapevolezza che lo scambio di parrocchie nell'area istriana proposto da Vienna andava a tutto svantaggio delle diocesi dello stato «da terra». Mentre infatti ben 55.000 anime, comprese in 16 parrocchie e 114 filiali campestri ora sottoposte ai vescovi veneti avrebbero dovuto passare ai vescovi austriaci, nell'altro senso vi sarebbero state appena 15.000 anime che facevano capo a 13 parrocchie e 124 chiese campestri[37].

Ma ancora una volta la determinazione del governo austriaco spostò in avanti il confine della trattativa diplomatica: nell'agosto del 1782, infatti, Vienna aveva già provveduto ad aggregare l'arcidiaconato di Fiume al vescovato di Segna e Modrussa, separandolo da quello di Pola, e a incorporare nella diocesi di Gorizia le parrocchie della diocesi di Parenzo che si trovavano in territorio austriaco. In cambio sollecitava il Senato ad accettare che le parrocchie della diocesi di Trieste che si trovano in terra veneta fossero aggregate alla diocesi di Parenzo, sollecitando in tal modo la controparte ad accettare di fatto lo scambio e a procedere sulla stessa via anche per gli altri casi in discussione. La risolutezza con cui Giuseppe II e Kaunitz sembravano voler portare avanti la politica delle «segregazioni», addirittura procedendo unilateralmente alla cancellazione di confini la cui definizione era frutto di un processo plurisecolare, finì per convincere il governo veneziano ad assumere un ruolo attivo nell'operazione, tanto che un decreto del Senato del 3 gennaio 1784 mise fine ai rinvii e alle obiezioni e diede il via allo scambio delle parrocchie. La spinta a procedere in questa direzione dovette certamente venire dalla considerazione espressa dalla Deputazione *ad pias causas* nella scrittura che accompagnava il decreto, secondo la quale se era vero che a perderci dallo scambio erano assai più i vescovi veneti dell'Istria, bisognava tener conto anche del fatto che

[36] ASV, *Consultori in iure*, b. 508, scrittura della Deputazione *ad pias causas* del 6 settembre 1782.

[37] Come è evidente dal «Prospetto generale delle diocesi e giurisdizioni spirituali del veneto dominio intersecate nelle loro principali categorie» allegato al decreto del Senato del 3 gennaio 1783 (*more veneto*), in ASV, *Senato, Roma, Deliberazioni, Expulsis papalistis*, filza 132. A tutta la questione accenna F. AGOSTINI, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 15-29.

«... quando poi si ferma la riflessione sul poco esercizio che nello stato presente resta loro permesso e sul molto che resta inceppato dalle politiche circostanze, si trova che la reciprocità della separazione se non restituisce lo stesso spazio di terra ne somministra però un'altra porzione dove il loro zelo e sollecitudini pastorali hanno un campo libero di esercitarsi in tutta la pienezza del santo loro ministero; così che se discapitano nell'area, acquistar possono in linea di giurisdizione e di quiete. Li popoli inoltre non avrebbero più a lagnarsi delle incomode differenze che sopra loro derivano da un pastore o lontano o impedito nei suoi doveri. Li Principi finalmente si sgravarebbero delle continue minute cure di mantener in concordia tanti umori discordi».

In sostanza i deputati e i loro consultori ammettevano, e il Senato con loro, che la soluzione proposta con tanta energia da Vienna era in realtà pienamente conveniente per i sudditi così come per i principi[38].

Nell'influenzare il nuovo orientamento veneziano dovettero però essere decisive anche le risultanze delle dettagliatissime inchieste che si erano andate compiendo in quegli anni nelle diocesi di frontiera di tutto lo stato «da terra», con il coordinamento della Deputazione. Esse stavano portando alla luce un elemento nuovo, che fino ad allora era stato trascurato sia da parte austriaca che da parte veneziana, cioè il fatto che qualora si fosse preso in considerazione l'intero confine veneto-austriaco dall'Adda all'Isonzo lo scambio delle parrocchie avrebbe assunto contorni assai meno sfavorevoli alla repubblica di quanto non si era pensato fino ad allora. Infatti, diversamente dalle frontiere dell'area friulana e veneta in Lombardia la diocesi che avrebbero guadagnato di più da una completa applicazione del principio del «concambio» era quella veneta di Bergamo a tutto danno dei territori arcivescovili di Milano. Per questo nei mesi successivi la diplomazia veneziana fu impegnata a far pesare il più possibile questo fattore, in nome di una giusta e generale applicazione di un principio di buon governo: se la ridefinizione dei confini diocesani doveva essere considerata come tale, allora lo scambio delle parrocchie doveva avvenire in tutti i territori di confine e non solo in quelli friulani e istriani, «così volendo il buon sistema e la scambievole parità»[39].

Le difficoltà erano però molte, poiché la corte di Vienna era naturalmente tutt'altro che incline ad accettare di mettere sul piatto della bilancia anche le ricche e popolose parrocchie lombarde legate alla diocesi ambrosiana: tra i collaboratori di Kaunitz, riferiva il Foscarini, qualcuno gli aveva detto che le diocesi lombarde non si potevano far rientrare nelle segregazioni perché troppo grandi «erano li danni che l'Arcivescovo di Milano risen-

[38] Scrittura della Deputazione del 16 dicembre 1783 allegata al decreto del 3 gennaio 1783 (m. v.).

[39] ASV, *Consultori in iure*, b. 508, copia decreto del Senato 22 luglio 1784.

tirebbe così nella sua dignità, come nel suo interesse»[40]. Di qui la grande cautela manifestata nella scrittura della Deputazione del 4 maggio 1784, nella quale si prende in considerazione l'intera questione con lo scopo di suggerire al Senato l'atteggiamento da tenere nei confronti di Vienna. Fuori discussione era ovviamente, dati i rapporti di forza tra Venezia e Vienna, un'azione unilaterale tesa a scorporare le parrocchie bergamasche da Milano, simile a quella condotta da Vienna in Istria. I deputati ritenevano da un lato che le conseguenze di una protesta ufficiale non fossero facilmente valutabili, «e molto meno di misurare il grado delle immagini che fossero per sorgere da questa mossa in quel gabbinetto». Al contrario, un silenzio acquiescente avrebbe esposto

«al pericolo di una troppo incomoda condizione le di cui conseguenze per la via del fatto altrui e del silenzio proprio condurrebbero all'inazione quel diritto di eguaglianza e reciprocità che fu inteso di preservare operoso fra li due stati. Per tal guisa la regola della nuova confinazione spirituale si farebbe agire soltanto per il vantaggio dell'una parte e lascierebbe l'altra inviluppata nel proprio danno».

Che fare dunque? Bisognava invocare i precedenti delle operazioni già avviate in Istria, Friuli e Veneto al fine di convincere l'imperatore della necessità di dare universale attuazione al principio ispiratore già enunciato.

«Se il diritto reciproco, la causa pubblica, e la regola territoriale sono le guide direttrici del sistema imposto alle diocesi per il mutuo consenso de' sovrani, ravvisar non sapressimo in quella di Milano titolo alcuno particolare e giusto onde sottrarsi alla legge comune a tutte le altre. La condizione anzi del nuovo arcivescovo oggidì ha il disavantaggio di entrare in sede prevenuto già ed impedito nell'esercizio de' suoi poteri spirituali sopra le chiese venete da uno stabilimento anteriore alla sua installazione»[41].

Nonostante i timori veneziani di suscitare una violenta reazione da parte del governo austriaco, alla fine il concambio delle diocesi venne avviato anche in terra lombarda dando così all'operazione una dimensione generale. Negli anni successivi si procedette agli scambi di parrocchie tra le varie diocesi, pur tra mille difficoltà e lungaggini dovute ai problemi concreti che vennero alla luce a mano a mano che dalle discussioni a tavolino si passava all'attuazione concreta. Si trattava infatti di esercitare da una parte e dall'altra una forte pressione sui vescovi interessati agli scambi, che quasi sempre opponevano una ostinata resistenza, affinché elaborassero dei piani di trasferimento delle anime, delle chiese e dei beni ad esse legate, il più possibile lavorando di comune accordo, onde evitare pericolose contrap-

[40] ASV, *Consultori in iure*, b. 508, estratti dei dispacci del Foscarini da Vienna allegati al decreto del Senato 4 maggio 1784.

[41] ASV, *Consultori in iure*, b. 508, copia della scrittura della Deputazione del 4 maggio 1784 allegata al decreto 4 maggio 1784.

posizioni. E poi bisognava rintuzzare i tentativi della Curia romana e dei suoi rappresentanti *in loco* di mettere il becco nella delicata questione che si voleva invece venisse risolta esclusivamente dall'accordo tra i principi. Da parte veneziana si dovette poi fronteggiare, senza alcun risultato peraltro, la pretesa di Vienna di incamerare nelle diocesi austriache non solo le anime e le chiese, ma anche tutti i beni e diritti degli enti ecclesiastici veneziani che si trovavano in terra austriaca. Ma poi come procedere nel caso delle parrocchie che dovevano essere incluse nella diocesi di Bergamo ma che osservavano il rito ambrosiano[42]? Insomma una serie infinita di problemi che la Deputazione *ad pias causas*, e in particolare il suo segretario Pietro Franceschi, dovettero gestire con grande impegno e attenzione tra il 1784 e il 1792, quando il grande movimento delle diocesi intersecate sembra giungere a conclusione.

Tra i problemi affrontati dalla Deputazione figurano anche molte vicende che a prima vista possono sembrare secondarie. Ad esempio, la questione dei «luoghi veneti» di Muscoli e Pradizzolo in Friuli, già soggetti alla pieve di Cervignano, austriaca, «soggetta al soppresso monastero d'Aquileia», cui un decreto del Senato del 5 giugno 1784 aveva conservato il diritto di elezione dei loro parrochi nello stato veneto.

«Sarebbe loro [delle monache] intenzione che in detti due luoghi venisse eretto un benefizio curato di residenza in Muscoli per aver esse l'elezione del beneficiato, a cui si potrebbe formar la congrua con le rendite assai rilevanti che in detti luoghi esigeva il pievano di Cervignano, come dall'acclusa vicinia»

utilizzando anche il denaro che il comune versava al cappellano come appannaggio. A questa soluzione si opponevano però sia il conte Giuseppe di Strassoldo secondo il quale le due piccole chiese avrebbero dovuto essere unite alla vicina parrocchia di Strassoldo, di giuspatronato della sua famiglia, sia il patrizio veneziano Candiano Bollani, principale proprietario di terre a Pradizzolo, che premeva direttamente su Pietro Franceschi, segretario della Deputazione, per ottenere che venisse eretta a parrocchiale la chiesa costruita e dotata dalla sua famiglia nel paesino. Le due piccole comunità (600 anime in tutto), dal canto loro pretendevano ciascuna l'erezione a parrocchia della loro chiesa e la concessione del giuspatronato alla comunità[43].

Di fatto, la forzata rideterminazione dei confini poneva problemi infiniti nella sua realizzazione, come avevano temuto fin dall'inizio il Senato e la

[42] ASV, *Senato Deliberazioni Roma expulsis papalistis*, filza 133, 15 /1/1784.

[43] ASV, *Consultori in iure*, b. 507, minuta della scrittura della Deputazione 26 agosto 1784 (di mano di Franceschi).

Deputazione, tanto che un assetto definitivo e stabile delle circoscrizioni ecclesiastiche si consolidò solo nel corso del XIX secolo, dopo la caduta della Repubblica, gli sconvolgimenti del periodo francese e la restaurazione austriaca[44]. Ma proprio su tali aspetti sarebbe forse interessante soffermarsi per provare a cogliere quali fossero realmente per le popolazioni locali le conseguenze di questo grande processo di ridefinizione dei confini partito dalle cancellerie e in quale misura si trattasse di un'operazione utile a mettere riparo da un disagio effettivo in cui si trovavano i sudditi veneti e austriaci nell'utilizzazione di servizi spirituali.

[44] Sul periodo successivo cfr. F. AGOSTINI, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico*, cit., pp. 15-48.

Die geistlichen Staaten Südwestdeutschlands am Vorabend der Säkularisation

von *Kurt Andermann*

Die geistlichen Staaten Südwestdeutschlands – wer dächte bei diesem Thema nicht spontan an Oberschwaben und seine vielen Reichsprälaten, an die eindrucksvollen Kirchen und Klosteranlagen von Weingarten, Weißenau, Schussenried, Ochsenhausen oder Zwiefalten?[1] Von den insgesamt dreiundzwanzig Äbten und Äbtissinnen, die am Vorabend der Säkularisation auf dem Immerwährenden Reichstag in Regensburg das Kollegium der Schwäbischen Prälaten bildeten[2], waren nicht weniger als siebzehn in Oberschwaben, zwischen Donau und Lech, beheimatet. Jedoch läßt diese Zahl die Äbtissin des freiweltlichen Damenstifts Buchau am Federsee[3]

[1] R. REINHARDT, *Die kirchliche Barocklandschaft Oberschwabens: Voraussetzungen und Grundlagen*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 1, 1982, S. 33-45; B. SCHÜTZ, *Die kirchliche Barockarchitektur in Bayern und Oberschwaben 1580 bis 1780*, Aufnahmen von A. HIRMER, München 2000; K. MAIER, *Zeitenwende. Die schwäbischen Benediktiner am Vorabend der Säkularisation (1802/1803)*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 19, 2000, S. 177-189; W. SCHIEDERMAIR, *Klosterland Bayerisch Schwaben. Zur Erinnerung an die Säkularisation der Jahre 1802/1803*, Lindenberg 2003.

[2] G. OESTREICH - E. HOLZER, *Übersicht über die Reichsstände*, in B. GEBHARDT. *Handbuch der deutschen Geschichte*, 4 Bde., Stuttgart 1970-1976[9], hier Bd. 2, S. 769-784, hier v.a. S. 781-784; zur Kritik dieser «Matrikel» vgl. H.P. HANKEL, *Die reichsunmittelbaren evangelischen Damenstifte im Alten Reich und ihr Ende. Eine vergleichende Untersuchung* (Europäische Hochschulschriften, 3/712), Frankfurt a.M. u.a. 1996, S. 21-29; A. VON REDEN-DOHNA, *Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster*, in A. SCHINDLING - W. ZIEGLER (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500 bis 1650*, Bd. 5: *Der Südwesten*, Münster i.W. 1993, S. 232-254; H. SCHWARZMAIER, *Reichsprälatenklöster*, in M. SCHAAB - H. SCHWARZMAIER u.a. (Hrsg.), *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, Bd. 2: *Die Territorien im Alten Reich*, Stuttgart 1995, S. 546-609; H. NEUHAUS, *Das Reich in der frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 42), München 1997, S. 30 f.; W. LIEBHART - U. FAUST (Hrsg.), *Suevia Sacra. Zur Geschichte der ostschwäbischen Reichsstifte im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Pankraz Fried zum 70. Geburtstag* (Augsburger Beiträge zur Landesgeschichte Bayerisch-Schwabens, 8), Stuttgart 2001.

[3] B. THEIL, *Das (freiweltliche) Damenstift Buchau am Federsee* (Germania sacra, NF 32), Berlin 1994.

außer acht, desgleichen den Deutschordenskomtur von Altshausen[4], weil beide ihren Platz nicht auf der Bank der Schwäbischen Prälaten hatten, sondern auf jener der Schwäbischen Grafen. Und auch dem Fürstabt von Kempten[5] kam ein Sonderstatus zu, denn anders als die bisher Genannten führte er auf dem Reichstag eine Virilstimme, das heißt: Im Unterschied zu seinen Amtsbrüdern und -schwestern, die nur Anteil an einer Kuriatstimme hatten, war er in Regensburg als eigenständiger Reichsfürst präsent. Außerhalb Oberschwabens gehörten zur Bank der Schwäbischen Reichsprälaten schließlich noch die Äbte von Salem[6], Kaisheim[7], Petershausen[8], Gengenbach[9], Neresheim[10] und Rottenmünster[11]. Schaut man freilich auf Südwestdeutschland im ganzen – etwa entsprechend dem Zuschnitt einer weit verbreiteten Wand- und Atlaskarte[12] –, dann rücken auch noch die Hoch- und Erzstifte von Augsburg[13],

[4] W. EBNER, *Altshausen – Sitz des Landkomturs und Hauptort der Deutschordensballei Elsaß-Burgund. Ausgewählte Kapitel aus der Geschichte einer Deutschordens-Kommende*, in H. BROMMER (Hrsg.), *Der Deutsche Orden und die Ballei Elsaß-Burgund* (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i.Br., 63), Bühl 1996, S. 223-244.

[5] G. IMMLER, *Der Hofstaat der Fürstäbte von Kempten*, in «Allgäuer Geschichtsfreund», 100, 2000, S. 43-59; W. BRANDMÜLLER, *Aufklärung im Fürststift Kempten*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 54, 1991, S. 239-252.

[6] R. SCHNEIDER (Hrsg.), *Salem. 850 Jahre Reichsabtei und Schloß*, Konstanz 1984; A. SIWEK (Hrsg.), *Die Zisterzienserabtei Salem. Der Orden, das Kloster, seine Äbte*, Salem 1984; R. BRÜNING - U. KNAPP (Hrsg.), *Salem. Vom Kloster zum Fürstensitz 1770 bis 1830*, Karlsruhe 2002.

[7] W. SCHIEDERMAIR (Hrsg.), *Kaisheim – Markt und Kloster*, Lindenberg 2001.

[8] M. KREBS, *Petershausen*, in *Helvetia sacra*, Bd. III/1, Bern 1986, S. 966-979.

[9] A. VON REDEN-DOHNA, *Kloster Gengenbach und das Reich*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 133, 1985, S. 157-178.

[10] O. ENGELHARDT (Hrsg.), *900 Jahre Benediktinerabtei Neresheim 1095 bis 1995*, Aalen 1995; A. VON REDEN-DOHNA, *Benediktinische Rationalität zwischen Vogtei und Reichsfreiheit. Neresheim unter Abt Benedikt Maria Angehrn*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», 110, 1999, S. 175-193.

[11] H. SCHWARZMAIER, *Reichsprälatenklöster*, S. 596 f.

[12] H. KLUGE - H.H. HOFMANN u.a., *Südwestdeutschland um 1789*, beispielsweise als Anlage zur baden-württembergischen Ausgabe von *Putzger historischer Weltatlas*, Berlin 1997[102]; vgl. auch M. SPINDLER (Hrsg.) - G. DIEPOLDER (Red.), *Bayerischer Geschichtsatlas*, München 1969, S. 30-32; *Herrschaftsgebiete und Ämtergliederung in Südwestdeutschland 1790*, in *Historischer Atlas von Badenwürttemberg*, hrsg. von der KOMMISSION FÜR GESCHICHTLICHE LANDESKUNDE IN BADEN-WÜRTTEMBERG in Verbindung mit dem Landesvermessungsamt Baden-Württemberg, Karte und Erläuterungen VI,13 (Stuttgart 1987/88).

[13] W. WÜST, *Das Fürstbistum Augsburg. Ein geistlicher Staat im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation*, Augsburg 1997.

Konstanz[14], Basel[15], Straßburg[16], Speyer[17], Worms[18], Mainz[19] und Würzburg[20] in den Blick, dazu der Hoch- und Deutschmeister[21] mit Sitz in Mergentheim an der Tauber, der Johannitermeister[22] mit Sitz in Heitersheim im Breisgau sowie die Pröpste von Ellwangen[23] an der Jagst und Weißenburg[24] im Elsaß – sie alle mit Virilstimmen – sowie endlich der Propst von Odenheim-Bruchsal[25], vertreten durch den Bischof von Speyer, und der Abt von St. Ulrich und Afra[26] zu Augsburg auf der Bank

[14] E.L. KUHN u.a. (Hrsg.), *Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur*, 2 Bde., Friedrichshafen 1988.

[15] M. SCHAAB, *Hochstift Basel*, in *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, Stuttgart 2002, S. 460-465.

[16] F. RAPP, *Hochstift Straßburg*, in *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, S. 491-504.

[17] K. ANDERMANN, *Hochstift Speyer*, in *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, S. 481-490; J. WILLE, *Bruchsal. Bilder aus einem geistlichen Staat im 18. Jahrhundert* (Badische Neujahrsblätter, 7), Heidelberg 1900^2.

[18] F. JÜRGENSMEIER (Hrsg.), *Das Bistum Worms von der Römerzeit bis zur Auflösung 1801* (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, 5), Würzburg 1997.

[19] F. JÜRGENSMEIER (Hrsg.), *Das Bistum Mainz von der Römerzeit bis zum II. Vatikanichen Konzil* (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, 2), Frankfurt a.M. 1988.

[20] A. WENDEHORST, *Hochstift Würzburg*, in *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, S. 513-525; A. SCHRÖCKER, *Statistik des Hochstifts Würzburg um 1700* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 30), Würzburg 1977.

[21] A. SEILER, *Deutscher Ritterorden*, in *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, S. 610-636.

[22] W.G. RÖDEL, *Johanniterorden*, in *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, S. 637-645.

[23] D. STIEVERMANN, *Fürstabtei Ellwangen*, in *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, S. 526-536.

[24] J. RHEINWALD, *L'abbaye et la ville de Wissembourg*, Weißenburg 1863; L.A. DOLL - H. AMMERICH, *Der Landdekanat Weißenburg (mit Kloster St. Peter in Weißenburg)*, (Palatia Sacra, 1,2 – Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 61,2), Mainz 1999.

[25] R. FETZER, *Untertanenkonflikte im Ritterstift Odenheim vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende des Alten Reiches* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, B 150), Stuttgart 2002.

[26] W. LIEBHART, *Die Benediktinerabteien St. Ulrich und Afra (Augsburg) und Irsee im Ringen um Landeshoheit und Reichsunmittelbarkeit*, in W. LIEBHART - U. FAUST (Hrsg.), *Suevia Sacra*, S. 133-142.

der Rheinischen Prälaten[27]. Wer in dieser Aufzählung den Abt des bedeutenden Klosters St. Blasien[28] im Schwarzwald vermißt, muß sich daran erinnern lassen, daß dieser von alters her vorderösterreichischer Landstand[29] war und allein als Inhaber der 1613 erworbenen Herrschaft (seit 1699 Grafschaft) Bonndorf über ein zwar reichsunmittelbares, aber nicht reichsständisches Territorium verfügte, und nur als Herr dieser Grafschaft Bonndorf erlangte er 1746 die Standeserhöhung als Reichsfürst, wenngleich ohne Reichsstandschaft. Auch die Fürstäbtissin von Lindau[30] im Bodensee war nur reichsunmittelbar, aber nicht reichsständisch.

Dergleichen reichsunmittelbare, aber nicht reichsständische Klöster und Stifte gab es im Südwesten in noch viel größerer Zahl, man denke etwa an Beuron[31] an der Donau, Wimpfen[32] am Neckar oder Schöntal[33] an der Jagst. Nicht zu vergessen sind überdies Klöster wie Schwarzach[34] am Rhein oder Frauenalb[35] im Nordschwarzwald, die – anders als Zwiefalten, Gengenbach,

[27] G. OESTREICH - E. HOLZER, *Übersicht über die Reichsstände*; E. HÖLZLE - H. KLUGE, *Der deutsche Südwesten am Ende des Alten Reiches. Geschichtliche Karte des reichsdeutschen und benachbarten Gebiets*, Stuttgart 1938; *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, S. 439-645.

[28] *Das tausendjährige St. Blasien. 200jähriges Domjubiläum*, Ausstellungskatalog, 2 Bde., St. Blasien 1983.

[29] D. SPECK, *Die vorderösterreichischen Landstände. Entstehung, Entwicklung und Ausbildung bis 1595/1602* (Veröffentlichungen aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Breisgau, 29), 2 Bde., Freiburg - Würzburg 1994.

[30] W. DOBRAS, *Das Lindauer Damenstift*, in «Jahrbuch des Landkreises Lindau», 8, 1993, S. 25-38.

[31] V. FIALA, *Beuron*, in F. QUARTHAL u.a. (Hrsg.), *Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg* (Germania Benedictina, 5), St. Ottilien 1975, S. 135-144.

[32] A. MICHALSKI, *Bad Wimpfen*, in F. QUARTHAL u.a. (Hrsg.), *Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg*, S. 673-677, betrifft im wesentlichen das 1919 gegründete Benediktinerkloster, jedoch mit Literaturhinweisen auch zur Geschichte des 1803 säkularisierten Ritterstifts; A. WENDEHORST - S. BENZ, *Verzeichnis der Säkularkanonikerstifte der Reichskirche* (Schriften des Zentralinstituts für fränkische Landeskunde und allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg, 35), Neustadt a.d.A. 1997[2], S. 195.

[33] J. BRÜMMER, *Kunst und Herrschaftsanspruch. Abt Benedikt Knittel (1650-1732) und sein Wirken im Zisterzienserkloster Schöntal* (Forschungen aus Württembergisch Franken, 40), Sigmaringen 1994.

[34] H. SCHWARZMAIER, *Schwarzach*, in F. QUARTHAL u.a. (Hrsg.), *Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg*, S. 574-588.

[35] F. GEIGES, *Das Benediktinerinnenkloster Frauenalb von den Anfängen bis zur Reformation* (Europäische Hochschulschriften, 3/145), Frankfurt a.M. u.a. 1980; F. GEIGES-HEINDL, *Das*

Neresheim, Söflingen oder Isny[36] – bis zur Säkularisation vergeblich um die Durchsetzung ihres Anspruchs auf Reichsunmittelbarkeit rangen, und schließlich ist der schier zahllosen allzeit landsässigen Klöster und Stifte zu gedenken, unter die nicht zuletzt die weithin bekannten Reichenau[37] im Bodensee, St. Peter[38] auf dem Schwarzwald, Comburg[39] bei Schwäbisch Hall und Amorbach[40] im Odenwald zu rechnen sind. Die Architektur, die diese landständischen Prälaten hinterlassen haben, präsentiert sich – erinnert sei einmal mehr an St. Blasien oder Wiblingen[41] bei Ulm – mitunter nicht weniger eindrucksvoll als jene, die von reichsständischen Institutionen überkommen ist.

Große Unterschiede bestanden hingegen – es soll ja von geistlichen «Staaten» die Rede sein – mit Blick auf die Ausdehnung der reichsbischöflichen und reichsprälatischen Territorien[42]. So verfügte der Bischof von Konstanz zwar über die größte Diözese im Alten Reich, aber sein reichsfürstliches Hoheitsgebiet umfaßte nur einige kleinere Ämter und war obendrein stark zersplittert. Das Hochstift Augsburg lag – entlang dem Lech – zwar gleichfalls mit vielen anderen Herrschaften im Gemenge, hatte dabei aber doch einen einigermaßen respektablen Umfang. Dem Bischof von Basel

Benediktinerinnenkloster Frauenalb vom Dreißigjährigen Krieg bis zu seiner Auflösung, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 147, 1999, S. 423-437.

[36] K. MAIER, *Die schwäbische Landvogtei und die schwäbischen Reichsprälaten*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 19, 2000, S. 143-156, hier v.a. S. 153.

[37] H. MAURER (Hrsg.), *Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters*, Sigmaringen 1974.

[38] H.-O. MÜHLEISEN (Hrsg.), *Das Vermächtnis der Abtei. 900 Jahre St. Peter auf dem Schwarzwald*, Karlsruhe 1993; H.-O. MÜHLEISEN - H. OTT - T. ZOTZ (Hrsg.), *Das Kloster St. Peter auf dem Schwarzwald. Studien zu seiner Geschichte von der Gründung im 11. Jahrhundert bis zur frühen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i.Br., 68), Waldkirch 2001.

[39] E. SCHRAUT (Hrsg.), *Die Comburg vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert* (Kataloge des Hällisch-Fränkischen Museums, 3), Sigmaringen 1989.

[40] F. OSWALD - W. STÖRMER (Hrsg.), *Die Abtei Amorbach im Odenwald. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Klosters und seines Herrschaftsgebietes*, Sigmaringen 1984.

[41] I. EBERL, *Wiblingen*, in F. QUARTHAL u.a. (Hrsg.), *Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg*, S. 652-667.

[42] E. HÖLZLE - H. KLUGE, *Der deutsche Südwesten am Ende des Alten Reiches*; M. SPINDLER (Hrsg.) - G. DIEPOLDER (Red.), Bayerischer Geschichtsatlas; *Herrschaftsgebiete und Ämtergliederung in Südwestdeutschland 1790*; W. ZORN - K. AY, *Die Territorien Schwabens 1802*, in *Historischer Atlas von Bayerisch Schwaben*, Augsburg 1982-1985^2 [mehr nicht erschienen], Karte VI,1.

gehörten rechts des Rheins nicht mehr als fünf Dörfer; sein eigentliches, jenseits des Stroms gelegenes Territorium mußte er bereits 1792/93 dem revolutionären Frankreich verlorengeben. Auch die Bischöfe von Straßburg und Speyer hatten infolge der Revolution ihren Besitz auf dem linken Rheinufer vollständig eingebüßt, darunter *nota bene* ihre Kathedralstädte; die verbliebenen Reste umfaßten jeweils nur etwa fünfzig Orte. Das Territorium der Bischöfe von Worms war schon im Mittelalter durch die Pfalzgrafen bei Rhein respektive Kurfürsten von der Pfalz drastisch dezimiert und faktisch mediatisiert worden. Eine vergleichsweise große, weit über Südwestdeutschland hinausreichende Ausdehnung hatten hingegen die «Staaten» der Erzbischöfe und Kurfürsten von Mainz sowie der Bischöfe von Würzburg. Und auch die Fürstäbte respektive -pröpste von Kempten und Ellwangen geboten über nicht eben kleine Territorien.

Gemessen an der Zahl der reichsständischen und reichsunmittelbaren Herrschaftsträger, aber auch an der Fläche der von Bischöfen und Prälaten beherrschten Gebiete, war Südwestdeutschland am Ende des Alten Reiches ein an geistlichen Staaten ganz besonders reicher Teil Deutschlands[43]. Alle diese geistlichen Staaten und Herrschaften wurden 1802/03 kurzerhand aufgelöst und ihr Vermögen unter dem Vorwand der Entschädigung von Verlusten, die infolge der französischen Expansion zum Rhein eingetreten waren, weltlichen Reichsständen überlassen[44]. Am Ende durfte eine in Regensburg zusammengetretene Reichsdeputation gutheißen, was die Großmächte Frankreich und Rußland bereits Monate davor in Paris ohne Beteiligung von Institutionen des römisch-deutschen Reiches beschlossen hatten[45].

[43] K. ANDERMANN, *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, in «Historische Zeitschrift», 271, 2000, S. 593-619; W. WÜST (Hrsg.), *Geistliche Staaten in Oberdeutschland im Rahmen der Reichsverfassung. Kultur, Verfassung, Wirtschaft, Gesellschaft* (Oberschwaben - Geschichte und Kultur, 10), Epfendorf 2002; K. HAUSBERGER, *«Unterm Krummstab ist gut leben». Zur Situation der fürstbischöflichen Germania Sacra am Vorabend der Säkulari-sation*, in P. SCHMID - K. UNGER (Hrsg.), *1803. Wende in Europas Mitte. Vom feudalen zum bürgerlichen Zeitalter*, Regensburg 2003, S. 35-52.

[44] V. HIMMELEIN - H.U. RUDOLF u.a. (Hrsg.), *Alte Klöster, neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803*, 2 Bde. in 3, Ostfildern 2003; *Kirchengut in Fürstenhand. 1803: Säkularisation in Baden und Württemberg. Revolution von oben*, hrsg. von der VERWALTUNG DER STAATLICHEN SCHLÖSSER UND GÄRTEN BADEN-WÜRTTEMBERG UND DER STADT BRUCHSAL, Ubstadt - Weiher 2003.

[45] K.O. VON ARETIN, *Das Alte Reich 1648 bis 1806*, 4 Bde., Stuttgart 1993-2000, hier Bd. 3, S. 436-502; K. MAIER, *Das Ende der Reichskirche nach dem Frieden von Lunéville 1801*, in «Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte», 61, 2002, S. 273-284; U. HUFELD (Hrsg.), *Der Reichsdeputationshauptschluss. Eine Dokumentation zum Untergang*

Die Kritik an der aus dem Mittelalter überkommenen Verknüpfung von geistlichem Amt und weltlicher Herrschaft hatte indes schon viel früher eingesetzt, und die immer lauter werdenden Zweifel an der Berechtigung ihres Daseins erhoben sich mitnichten nur außerhalb von Stifts- und Klostermauern. Viele Häupter der Reichskirche hatten längst «aufgehört, sich als Mitglieder eines Standes eigenen Rechts und eigener Würde zu fühlen», hingen statt dessen «selbst den Idealen der Aufklärung, ja sogar denen der Revolution an» und empfanden ihren Stand als unzeitgemäß und überflüssig[46]. Während des 19. und 20. Jahrhunderts dominierte im wesentlichen die Kritik ihrer einstigen Widersacher das Bild, das die Historiographie von den geistlichen Staaten zeichnete[47], und jüngst, als eine Neubewertung sich bereits zaghaft anbahnte[48], faßte Hans-Ulrich Wehler in seiner *Deutschen Gesellschaftsgeschichte* die seit zweihundert Jahren gängigen Klischees noch einmal prägnant zusammen: Die geistlichen Staaten seien «politisch rückständig geblieben ..., da ihnen eine gestraffte staatliche Verwaltung» gefehlt habe «und viele Kleriker als Drohnen durchgeschleppt» worden seien, überdies sei ökonomische, wissenschaftliche und kulturelle Rückständigkeit ein Merkmal dieser «verkrusteten Gehäuse» gewesen[49]. Indes erscheinen dergleichen Behauptungen, die nicht zuletzt als wohlfeile Rechtfertigung der

des Alten Reiches, Köln u.a. 2003; G. WALTHER, *Das Ende: Die Säkularisation von 1802/03*, in K. ANDERMANN (Hrsg.), *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches* (Kraichtaler Kolloquien, 4), Epfendorf 2004, S. 161-179.

[46] G. WALTHER, *Das Ende*, S. 177 f.

[47] S. HOLTZ, *Die geistlichen Staaten im Spiegel der Historiographie. Kontinuität und Wandel in ihrer Beurteilung*, in K. ANDERMANN (Hrsg.), *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, S. 31-53.

[48] L. HÜTTL, *Geistlicher Fürst und geistliche Fürstentümer im Barock und Rokoko. Ein Beitrag zur Strukturanalyse von Gesellschaft, Herrschaft, Politik und Kultur des Alten Reiches*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 37, 1974, S. 3-48; A. VON REDEN-DOHNA, *Reichsstandschaft und Klosterherrschaft. Die schwäbischen Reichsprälaten im Zeitalter des Barock* (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge, 78), Wiesbaden 1982; P. HERSCHE, *Intendierte Rückständigkeit: Zur Charakteristik des geistlichen Staates im Alten Reich*, in G. SCHMIDT (Hrsg.), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte. Beih. 29), Stuttgart 1989, S. 133-149; H.-M. KÖRNER, *Das Hochstift Würzburg. Die geistlichen Staaten des Alten Reiches – Zerrbild und Wirklichkeit*, in «Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1992», Köln 1993, S. 4-21; F. QUARTHAL, *Unterm Krummstab ist's gut leben. Prälaten, Mönche und Bauern im Zeitalter des Barock*, in P. BLICKLE (Hrsg.), *Politische Kultur in Oberschwaben*, Tübingen 1993, S. 269-286.

[49] H.-U. WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, bisher 4 Bde., München 1987-2003, hier Bd. 1, S. 278-281.

Säkularisation von 1802/03 gelten müssen, um so fragwürdiger, als just von den Kommissaren, die im Spätjahr 1802 das bisherige Kirchengut namens der neuen Herren beschlagnahmten, ganz andere Eindrücke überliefert sind. So beschreibt etwa der badische Geheime Rat Maximilian Wilhelm Reinhard die an seinen Fürsten gefallenen Teile des Hochstifts Konstanz wie folgt: «Wir fanden ... ein äußerst schoenes, fruchtbares, meistens zum Weinbau benutztes, aber auch mit schoenen Fruchtfeldern und herrlichen, wohlunterhaltenen Waldungen versehenes Land, freundliche, guthmüthige Einwohner, Regierungsgrundsaetze, die mit denen in unserm Vaterland sehr übereinstimmen, und gar manches weit besser, als wir es erwartet hatten»[50]. Und über das Gebiet der benachbarten Zisterzienserabtei Salem bemerkte derselbe Kommissar wenige Wochen später: «Gleich der erste Anblick des Landes, der sich einem Reisenden darstellt, führt den Gedanken herbei, daß es unter einer aufmerksamen und guten Regierung stehen und schon seit geraumer Zeit gestanden haben müßte»[51]. Auch der Geheime Referendär Ernst Sigmund Herzog, der die rechtsrheinischen Teile des Hochstifts Speyer für den aufgeklärten und physiokratisch gesonnenen Karl Friedrich von Baden in Besitz nahm, rühmte dieses Ländchen als eine «Perle» unter den vielen Neuerwerbungen seines Herrn: «Es ist wahrhaft sehr schön und fruchtbar, im allgemeinen blickt Wohlstand hervor, überall das Aussehen eines eine Reihe von Jahren hindurch wohladministrierten Staates»[52]. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß mit den davor geistlich regierten Landschaften Oberschwabens auch das Königreich Württemberg ein nicht weniger reiches und wohlbestelltes Erbe antreten konnte[53].

Von einer generellen ökonomischen Rückständigkeit der geistlichen Staaten am Vorabend der Säkularisation kann – zumindest mit Blick auf Südwestdeutschland – keine Rede sein. Vielmehr waren die dortigen Stifte und Klöster um 1800 stärker, reicher und mächtiger als je zuvor. Namentlich in Oberschwaben hatten sie seit dem 16. Jahrhundert nicht nur eine durch-

[50] Karlsruhe, Generallandesarchiv, 48/5631, 8. Oktober 1802.

[51] Karlsruhe, Generallandesarchiv, 48/5820, 17. November 1802.

[52] W. Andreas, *Ein Bericht des Geheimen Referendärs Herzog über die Regierung Bischof Wilderichs von Speyer beim Übergang der rechtsrheinisch-speyerischen Lande an Baden (1802)*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 63, 1909, S. 519-525, hier S. 522 f.

[53] K. Maier, *Die schwäbische Landvogtei*, S. 151; M. Erzberger, *Die Säkularisation in Württemberg von 1802 bis 1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen*, Stuttgart 1902; I. Eberl u.a. (Hrsg.), «*... schweigen, gehorchen und bezahlen!» Die staatliche Neuordnung im östlichen Württemberg 1802/06*, Ellwangen 2002.

greifende spirituelle Erneuerung erfahren[54], sondern infolge Bündelung der Klostervermögen auch einen bemerkenswerten wirtschaftlichen Aufschwung genommen, waren in der Lage, ihren Besitz zu arrondieren und von illiquiden weltlichen Potentaten ganze Herrschaftskomplexe aufzukaufen[55]. Daß solcher Reichtum seinerzeit ganz überwiegend auf der Grundherrschaft beziehungsweise Landwirtschaft beruhte[56], wird man kaum ernstlich als Merkmal von Rückständigkeit interpretieren wollen. Die mustergültige Klosterökonomie Salems beispielsweise ertrug auf dieser Basis zum Zeitpunkt der Säkularisation rund 100.000 Gulden pro Jahr[57].

Insolvenzen waren in der Welt der geistlichen Staaten die Ausnahme, und wenn einmal ein Abt oder Propst – wie jener von Schussenried beim Bau der Wallfahrtskirche in Steinhausen 1733[58] oder jener von Wilten in Tirol beim Bau einer neuen Pfarrkirche 1765[59] – seinen Etat um ein Vielfaches überschritt, wurde er zum Rücktritt gezwungen. Nein, derartige Investitionsprogramme der Prälaten setzten stets zahllose Arbeitskräfte in Lohn und Brot und förderten den Handel. Die geistlichen Herrschaften bewährten sich als «konkurrenzlose Arbeitgeber, Märkte und Banken»[60]. Und daß selbst exzessives Bauen von Prälaten mitnichten zum Ruin führen mußte, beweist das Beispiel des Kardinals Damian Hugo von Schönborn, bei dessen Tod 1743 die Staatskasse des Hochstifts Speyer trotz vielfältiger Baumaßnahmen[61] einen Überschuß von 1,75 Millionen

[54] R. REINHARDT, *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten 1567 bis 1627* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, B11), Stuttgart 1960.

[55] K. MAIER, *Die schwäbische Landvogtei*, S. 151; R. REINHARDT, *Die kirchliche Barocklandschaft Oberschwabens*, S. 37 und 44; A. VON REDEN-DOHNA, *Die Zisterzienser im Schwäbischen Reichsprälaten-Kollegium*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte» 4, 1985, S. 51-58, hier S. 53; G. WALTHER, *Das Ende*, S. 164.

[56] A. VON REDEN-DOHNA, *Die Zisterzienser*, S. 51-53.

[57] R. BRÜNING, *Zum Wohl des Vaterlandes? Abt Caspar Oexle und die badische Inbesitznahme des Klosters Salem (1802-1804)*, in V. RÖDEL - H. AMMERICH - Th. ADAM (Hrsg.), *Die Säkularisation am Oberrhein* (Oberrheinische Studien, 23), Ostfildern 2004, S. 115-128.

[58] E. SCHNEIDER, *'Mit meinem Bauwesen und Meubliren avencire zimblich ...' Die kunstgeschichtliche Leistung der geistlichen Staaten*, in K. ANDERMANN (Hrsg.), *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, S. 95-114.

[59] K. HÖSCH, *Basilika Wilten (Innsbruck)*, Passau 2000, S. 14.

[60] G. WALTHER, *Das Ende*, S. 163.

[61] U. HASSLER, *Die Baupolitik des Kardinals Damian Hugo von Schönborn. Landesplanung und profane Baumaßnahmen in den Jahren 1719 bis 1743*, Mainz 1985.

Gulden aufwies[62]. So waren es ganz gewiß nicht Mißwirtschaft und Hinfälligkeit der geistlichen Staaten, durch die die Begehrlichkeit der weltlichen Nachbarn geweckt wurde, als vielmehr die Prosperität und Finanzkraft der meisten unter ihnen[63]. Dabei darf man überdies füglich bezweifeln, daß es den bisher prälatischen Untertanen bei den neuen Herren besser ergangen sei als bei den alten, begann doch das neue Regiment gewöhnlich mit der Entlassung vieler Leute, die bei Klöstern und Stiften einen Lebensunterhalt gefunden hatten, und keineswegs nur der eigentlichen Bediensteten, sondern ebenso der mitarbeitenden Alten, Kranken und Kinder[64]. Nicht genug damit, kamen dem ländlichen Raum außer den zuverlässigen Arbeitgebern auch die altbewährten kirchlichen Kreditinstitute abhanden, deren Darlehen so manche Existenzgründung ermöglicht und die Infrastruktur belebt hatten[65]. Und ein Ende hatte es darüber hinaus mit der von christlicher Caritas getragenen Mildtätigkeit zugunsten der Armen[66], jenem «Wahn der Verdienstlichkeit der guten Werke», der den geistlichen Herrschaften von ihren aufgeklärten Zeitgenossen so gern zum Vorwurf gemacht wurde[67].

Aber auch was die allgemeine Landesadministration betrifft, kann keine Rede davon sein, daß die geistlichen Staaten im ganzen rückständiger gewesen wären als die weltlichen. Zumal die erz- und hochstiftischen Verwaltungen erreichten bis zur Säkularisation einen Rationalisierungs- und Bürokratisierungsgrad, der jenem in weltlichen Territorien gleicher Größe durchaus entsprach; Kurmainz hatte einen dreistufigen Behördenaufbau,

[62] E. SCHNEIDER, *'Mit meinem Bauwesen und Meubliren avencire zimblich ...'*, S. 106; zu Damian Hugo vgl. O.B. ROEGELE, *Damian Hugo von Schönborn (1676-1743). Eine Karriere im System von Familie, Reich und Kirche*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins» 142, 1994, S. 165-182; S. MAUELSHAGEN, *Ordensritter – Landesherr – Kirchenfürst. Damian Hugo von Schönborn (1676-1743). Ein Leben im Alten Reich* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Stadt Bruchsal, 18), Ubstadt-Weiher 2001.

[63] G. WALTHER, *Das Ende*, S. 164; vgl. auch M. ERZBERGER, *Die Säkularisation in Württemberg*; K.A. BUCHHEIT, *Säkularisation und Enteignung der Güter weltlicher Fürsten in der französischen Revolution im linksrheinischen Bayern (Pfalz)*, Speyer 1933.

[64] R. BRÜNING, *Zum Wohl des Vaterlandes?*; G. WALTHER, *Das Ende*, S. 172 f.

[65] G. WALTHER, *Das Ende*, S. 173 f.

[66] W. ZIMMERMANN, *Christliche Caritas und staatliche Wohlfahrt. Sozialfürsorge in den geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, in K. ANDERMANN, *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, S. 115-131.

[67] F.K. FRHR. VON MOSER, *Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland*, Frankfurt a.M. - Leipzig 1787, S. 39 f.

die Hochstifte gewöhnlich einen zweistufigen[68]. Das neue Instrument des Hof- und Staatskalenders, in dem sich dergleichen Strukturen spiegeln, führten Kurpfalz und Württemberg 1723 beziehungsweise 1736 ein, das Erzstift Mainz 1740, die Hochstifte Speyer und Konstanz 1752 und 1759 und das Erzstift Trier 1760; hingegen folgte die ansonsten so modern regierte Markgrafschaft Baden-Durlach erst 1765 und die Landgrafschaft Hessen-Darmstadt sogar erst 1778, nur ein Jahr vor dem Fürstentum Fürstenberg[69]. Hinsichtlich der patriarchalischen Herrschaft der kleineren Prälaten, sei aber auch an die Feststellung Armgard von Reden-Dohnas erinnert, wonach dort gerade die altertümliche Kameralwirtschaft «den circulus vitiosus von aufwendiger Modernisierung der Verwaltung und eines für die Wirtschaftskraft der Untertanen schädlichen Fiskalismus, wie er in den weltlichen Territorien so oft anzutreffen ist», vermied[70].

Die 1788 auf Befehl von Bischof August Philipp von Limburg-Styrum in vier Teilen edierte *Sammlung der hochfürstlich-speierischen Gesetze und Landesverordnungen* muß den Vergleich mit ähnlichen Unternehmungen weltlicher Staaten keinesfalls scheuen, ebensowenig wie die vielfältigen Maßnahmen, die derselbe, im übrigen höchst eigenwillige Fürst zum Wohl des Landes und seiner Untertanen getroffen hat[71]: Schon bald nach seinem Regierungsantritt (1770) regelte er das Strafprozeß- und Polizeirecht neu, schaffte den Lasterkarren, den Pranger, die Landesverweisung und die Auspeitschung ab und führte statt dessen die Zuchthausstrafe ein[72]; er ordnete an, nach der Verkündung eines jeden Urteils die Parteien über bestehende

[68] U. ZUBER, *Auf der Höhe der Zeit? Aspekte moderner Staatsbildung in geistlichen Territorien*, in K. ANDERMANN, *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, S. 133-159; W. WÜST, *Aufklärung im Fürstbistum Augsburg. Neuordnungsansätze für Verwaltung und Wirtschaft in Stadt- und Landämtern*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 54, 1991, S. 219-237.

[69] V. BAUER, *Repertorium territorialer Amtskalender und Amtshandbücher im Alten Reich. Adreß-, Hof-, Staatskalender und Staatshandbücher des 18. Jahrhunderts*, Bd. 3: *Der Westen und Südwesten* (Ius Commune, Sonderhefte Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 147), Frankfurt a.M. 2002.

[70] A. VON REDEN-DOHNA, *Die Zisterzienser*, S. 53.

[71] J. WILLE, *August Graf von Limburg-Stirum* (Neujahrsblätter der Badischen Historischen Kommission, 16), Heidelberg 1913; O.B. ROEGELE, *Bruchsal. Residenz im Herbst des Alten Reiches*, in K. ANDERMANN (Hrsg.), *Residenzen. Aspekte hauptstädtischer Zentralität von der frühen Neuzeit bis zum Ende der Monarchie* (Oberrheinische Studien, 10), Sigmaringen 1992, S. 279-295, hier v.a. S. 290-294.

[72] *Sammlung der hochfürstlich-speierischen Gesetze und Landesverordnungen 1470-1787* (künftig *Sammlung*), 4 Tle., Bruchsal 1788, hier Tl. 4, S. 11-32 und 46-174.

Rechtsmittel zu belehren[73], bekämpfte die Korruption und Vetternwirtschaft unter Räten und Amtsträgern[74], sorgte für die Berufsausbildung von armen Kindern[75], untersagte mit zahlreichen Erlassen die Annahme auswärtiger Kriegsdienste[76] und setzte sich für die Verbesserung des Gesundheitswesens ein[77]; die noch heute existierende Bruchsaler Krankenhausstiftung geht auf das 1777 von Bischof August Philipp gegründete Krankenspital zurück[78].

In Salem hielt es der besonders baufreudige und repräsentationsbewußte Abt Anselm II. Schwab 1775 für angebracht, eine Waisenkasse einzurichten, damit die «Waisenpflege wohl bestellet und denen Waisen das Vermögen auch von verständigen, beaydigt und gewissenhaften Pflegs-Vögten administriert werde»[79]. Für das Hochstift Speyer hatte Bischof Franz Christoph von Hutten eine entsprechende Regelung bereits 1744 getroffen, und sein Nachfolger Limburg-Styrum schärfte sie den zuständigen Behörden 1771 neuerlich ein[80]. 1772 dekretierte der Speyrer Fürst überdies eine «Ersparungskasse», bei der jede Gemeinde Kapitalien als «gemeinen Spahr- und Nothpfennig» ansammeln sollte, um in künftigen schlechten Zeiten die den Untertanen «so verderblichen Umlagen» vermeiden zu können[81].

Innovativ waren die geistlichen Staaten des weiteren auf dem Gebiet der Landwirtschaft. In Oberschwaben förderten die Klöster vor allem im 18. Jahrhundert die sogenannte Vereinödung, und das nicht allein aus fiskalischem Interesse, sondern ebenso zur Linderung sozialer Zwangslagen, die sich aus dem Bevölkerungswachstum in einer längeren Zeit relativen Friedens ergaben[82]. Die Benediktiner von Ochsenhausen betrieben bereits

[73] *Sammlung*, Tl. 4, S. 193 und 311 f.

[74] *Sammlung*, Tl. 4, S. 3 f., 8, 37 f., 249 f., 259, 287, 301 und 374.

[75] *Sammlung*, Tl. 4, S. 179.

[76] *Sammlung*, Tl. 4, S. 208, 242-244, 263, 301 f., 306 f., 314, 324-326 und 329.

[77] *Sammlung*, Tl. 4, S. 176, 217-220, 235, 248 und 329-331.

[78] *200 Jahre Krankenhaus Bruchsal. Fürstbischof Stirum und seine Stiftung*, hrsg. vom LANDRATSAMT KARLSRUHE, Karlsruhe 1977.

[79] *225 Jahre Bezirkssparkasse Salem 1749 bis 1974*, Salem 1974, S. 25.

[80] *Sammlung*, Tl. 3, S. 9-23 (1744) und Tl. 4, S. 34 (1771).

[81] *Sammlung*, Tl. 4, S. 52 f. (1772) und S. 342 (1785).

[82] W.-D. SICK, *Die Vereinödung im nördlichen Bodenseegebiet*, in «Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde», 1951/52, S. 81-105; H. GREES, *Sozialstruktur, Agrarreform, Vereinödung in Oberschwaben. Beispiele aus dem Gebiet des Klosters Ochsenhausen*, in «Alemannisches Jahrbuch», 1989/90, S. 55-81.

um 1730 eine genaue Katasteraufnahme ihres gesamten Klostergebiets, verbunden mit einer präzisen Vermessung und Bonitierung jeder einzelnen Parzelle[83]. Der Abt von Schwarzach am Rhein veranlaßte in seinem Niedergerichtsterritorium um 1760 entsprechende Maßnahmen[84], und für Obergrombach bei Bruchsal entstand 1749 im Auftrag des Bischofs von Speyer ein Orts- und Flurkataster[85], das an Intensität der Bestandsaufnahme und kunstvoller Gestaltung seinesgleichen sucht.

Die Behauptung, die geistlichen Staaten seien wissenschaftlich und kulturell rückständig gewesen, widerlegt sich im Grunde von selbst[86]. Dabei bedarf es nicht einmal der Erinnerung an die bereits eingangs erwähnten Leistungen im Schloß- und Kirchenbau[87]. Man denke darüber hinaus nur an die Ursprünge Mozarts in Salzburg oder Beethovens in Bonn. Der Bruchsaler Hof pflegte Kontakte zu Steffani in München, in Mainz wirkte Righini, und ebendort unterhielt man auch eine Orchesterschule zur Rekrutierung des musikalischen Nachwuchses und förderte musikalische Bildungsreisen nach Italien und Österreich[88]. Daß die großartigen Bibliothekssäle der Klöster und Stifte[89] heute zumeist leer stehen, ist eine Folge der Säkularisation[90]. Längst nicht alle[91], aber doch viele von ihnen – in Weingarten und Ottobeuren mit einst 20.000 bzw. 30.000 Bänden, in Weißenau immerhin noch mit knapp 10.000[92] – waren ehedem Stätten eines regen Geisteslebens, und

[83] H. GREES, *Sozialstruktur, Agrarreform, Vereinödung in Oberschwaben*, S. 59 f.

[84] Generallandesarchiv Karlsruhe, H Schwarzach 2 (Schwarzach) und 66/9183 (Vimbuch).

[85] Generallandesarchiv Karlsruhe, 66/6127.

[86] K. MURK, *Kulturgeschichtliche Miniaturen aus geistlichen Staaten*, in K. ANDERMANN (Hrsg.), *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, S. 67-93.

[87] E. SCHNEIDER, *'Mit meinem Bauwesen und Meubliren avencire zimblich ...'*; B. SCHÜTZ, *Die kirchliche Barockarchitektur in Bayern und Oberschwaben*.

[88] K. MURK, *Kulturgeschichtliche Miniaturen aus geistlichen Staaten*, S. 87; P. WEISSENBERGER, *Musikpflege in der Benediktinerabtei Neresheim im 18. Jahrhundert*, in «Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen», 85, 1983, S. 195-204.

[89] E. LEHMANN, *Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster in der Zeit des Barock*, 2 Bde., Berlin 1996.

[90] K. ANDERMANN, *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, S. 611.

[91] F. KRAMER, *Wissenschaft und Streben nach «wahrer Aufklärung». Ein Beitrag zur Aufklärung im ostschwäbischen Benediktinerkloster Elchingen*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 54, 1991, S. 269-286.

[92] H. BINDER, *Bibliotheca Weissenaviensis. Aus der Geschichte der Klosterbibliothek*, in P. EITEL (Hrsg.), *Weißenau in Geschichte und Gegenwart. Festschrift zur 700-Jahrfeier der*

das mitnichten allein für Patres und Chorherren, sondern sehr wohl auch für Außenstehende[93]. Während bei den Universitäten des 18. Jahrhunderts die Lehre im Vordergrund stand, widmeten sich die Klöster – begünstigt durch den von den Gebetszeiten vorgegebenen gleichmäßigen Tagesablauf – nicht selten einer intensiven Forschung auf ganz verschiedenen Gebieten, neben der Theologie, dem Kirchenrecht und den Geisteswissenschaften auch der Landwirtschaft, den Naturwissenschaften und der Technik[94]. In Ochsenhausen unterhielt man eine eigene Sternwarte, in Ottobeuren pflegte man die Wetterbeobachtung und ebenfalls in Ottobeuren (1784) und Kaisheim experimentierte man mit «aerostatischen Maschinen», den ersten, wie Johann Nepomuk Hauntinger schreibt, «welche den schwäbischen Luftkreis betraten»[95]. Zahlreiche Ordensleute waren Mitglieder wissenschaftlicher Akademien, namentlich jener in München[96].

Auf dem Gebiet des Elementarschulwesens waren die geistlichen Staaten am Ende des 18. Jahrhunderts führend, auch und vor allem in Franken und Süddeutschland[97]. Im Erzstift Mainz wurde in den 1760/70er Jahren das Erziehungswesen einer umfassenden Reform unterzogen[98], und im Hochstift Speyer brachte 1785 der verschrobene Bischof Limburg-Styrum mit einer vielgerühmten Schulordnung die bereits unter seinen Vorgängern Schönborn und Hutten eingeleitete Schulreform zu einem zeitgemäßen und auf lange Sicht mustergültigen Abschluß[99]. Vor allem aber die Klöster

Übergabe der Heiligblutreliquie durch Rudolf von Habsburg an die Prämonstratenserabtei Weißenau, Sigmaringen 1983, S. 231-244.

[93] J.N. HAUNTINGER, *Reise durch Schwaben und Bayern im Jahre 1784*, neu hrsg. von G. SPAHR, Weißenhorn 1964.

[94] F.-R. BÖCK, *Wissenschaftliches Leben in den Benediktinerklöstern Ottobeuren, Irsee und Füssen im Zeitalter der Aufklärung 1750 bis 1800*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 54, 1991, S. 253-267.

[95] J.N. HAUNTINGER, *Reise durch Schwaben und Bayern*, S. 49.

[96] F.-R. BÖCK, *Wissenschaftliches Leben in den Benediktinerklöstern Ottobeuren*, S. 259; K. MURK, *Kulturgeschichtliche Miniaturen*, S. 78-81.

[97] A. SCHINDLING, *Bildung und Wissenschaft in der frühen Neuzeit 1650 bis 1800* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 30), München 1994, S. 77-87; U. ZUBER, *Auf der Höhe der Zeit?* , S. 153 f.

[98] H. SCHMAHL, *Zwischen Reformation und Aufklärung. Das ländliche Schulwesen im rheinhessisch-mittelrheinischen Raum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, in U. ANDERMANN - K. ANDERMANN (Hrsg.), *Regionale Aspekte des frühen Schulwesens* (Kraichtaler Kolloquien, 2), Tübingen 2002, S. 137-151.

[99] L. FEIGENBUTZ, *Schulgeschichte des Fürstbistums Speyer*, in H. HEYD (Hrsg.), *Geschichte der Entwicklung des Volksschulwesens im Großherzogtum Baden*, 3 Bde., Bühl 1900-1902,

boten den unteren ländlichen Schichten Ausbildungs- und Bildungsmöglichkeiten, die mit der Säkularisation zunächst einmal entfielen, zum Schaden der Bevölkerung und ihrer Karrierechancen[100]. Die Benediktiner von Schwarzach erließen bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts mehrere Schulordnungen und erneuerten sie im 18. Jahrhundert verschiedentlich[101]. Die Klosterschule und das Gymnasium der Zisterzienser von Salem waren allseits ganz besonders geschätzt. Daher unterließ das Haus Baden 1803, um einen Skandal zu vermeiden, ihre förmliche Aufhebung, kassierte aber kurzerhand die finanzielle Ausstattung des Gymnasiums[102].

Auf die Frage nach dem Verhältnis der geistlichen Staaten zur Aufklärung soll hier nicht näher eingegangen werden[103]. Weil aber der Vorwurf der konfessionellen Enge zu den beliebtesten gehört, die gegenüber Bischöfen und Prälaten des Alten Reiches erhoben werden, sei wenigstens darauf hingewiesen, daß der Würzburger Bischof Friedrich Karl von Schönborn nicht nur dafür sorgte, daß die Kitzinger Protestanten eine eigene Kirche erhielten, sondern diesen Kirchenbau auch selbst finanziell unterstützte[104]; sein Nachfolger Franz Ludwig von Erthal besuchte 1785 die lutherische Hauptkirche der Reichsstadt Heilbronn und unterhielt sich «auf das leutseligste» mit dem dort angestellten protestantischen Pfarrer[105]; und der Speyrer Bischof August Philipp von Limburg-Styrum ließ Angehörige der protestantischen Minderheit in Bruchsal mit Hofkutschen zum Sonntagsgottesdienst in weiter entfernte evangelische Kirchen bringen[106]. Die

hier Bd. 1: *Die geistlichen Herrschaften*, S. 105-181, hier v.a. S. 159-169; O.B. ROEGELE, *Ein Schulreformer des 18. Jahrhunderts. Kardinal Damian Hugo von Schönborn und die Reorganisation des Schulwesens im Fürstbistum Speyer*, in «Historisches Jahrbuch» 74, 1955, S. 351-362.

100 G. WALTHER, *Das Ende*, S. 173.

101 J. J. HOFFMANN, *Das Schulwesen in der Abtei Schwarzach*, in H. HEYD (Hrsg.), *Geschichte der Entwicklung des Volksschulwesens im Großherzogtum Baden*, Bd. 1, S. 427-445; Karlsruhe, Generallandesarchiv, L/31a S. 405 f. (1650) und 427 (1657); K. REINFRIED, *Archivalien des Amtsbezirks Bühl*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins» 42, 1888, S. m49-m67, hier S. m56 (1790) und m66 (1761).

102 R. BRÜNING, *Zum Wohl des Vaterlandes?*.

103 H. DUCHHARDT, *Die geistlichen Staaten und die Aufklärung*, in K. ANDERMANN (Hrsg.), *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, S. 55-66.

104 E. SCHNEIDER, *'Mit meinem Bauwesen und Meubliren avencire zimblich ...'*, S. 108.

105 M. BRAUBACH, *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland (1784-1792)*, in «Historisches Jahrbuch», 54, 1934, S. 1-63 und 178-220, hier S. 63.

106 O.B. ROEGELE, *Bruchsal*, S. 291.

vielgerühmte konfessionelle Toleranz des großen Preußenkönigs ist der Gleichgültigkeit verdächtig, aber gegenüber den soeben erwähnten Kirchenfürsten läßt sich ein entsprechender Verdacht schwerlich erheben.

Zugegeben: Von den geistlichen Staaten Südwestdeutschlands am Vorabend der Säkularisation wurde hier ein betont positives Bild gezeichnet. Indes ging es dabei zum wenigsten um Beschönigung, nicht darum, minder rühmliche Aspekte der geistlichen Staaten, die es ganz ohne Zweifel gab, zu verschweigen. Vielmehr kam es darauf an, unzutreffenden und allzu lang unwidersprochen verbreiteten Klischees entgegenzutreten.

Es kann ja nicht angehen, den weltlichen Staaten des Alten Reiches allen Fortschritt, den geistlichen aber unbesehen alle Rückständigkeit zuzuschreiben. Der janusköpfige Friedrich von Preußen[107] und sein Epigone Joseph II.[108] in Wien waren bekanntlich nicht nur aufgeklärte Fürsten, sondern obendrein rücksichtslose und wenig menschenfreundliche Machtpolitiker. Persönlichkeiten wie Carl August von Sachsen-Weimar[109] und Leopold Friedrich Franz von Anhalt-Dessau[110] können auch unter ihren weltlichen Kollegen eher als Ausnahme denn als Regel gelten. Mit Blick auf Südwestdeutschland, um das es hier in erster Linie geht, fallen einem außer Karl Friedrich von Baden[111] nicht viele wirklich moderne Fürsten

[107] T. SCHIEDER, *Friedrich der Große. Ein Königtum der Widersprüche*, Frankfurt a.M. u.a. 1983; K.O. VON ARETIN, *Friedrich der Große. Größe und Grenzen des Preußenkönigs. Bilder und Gegenbilder*, Freiburg u.a. 1985; F. BENNINGHOVEN u.a. (Hrsg.), *Friedrich der Große*, Berlin 1986; J.G. PRINZ VON HOHENZOLLERN (Hrsg.), *Friedrich der Große Sammler und Mäzen*, München 1992; J. KUNISCH, *Friedrich der Große. Der König und seine Zeit*, München 2004.

[108] *Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst*, Wien 1980³; D.E.D. BEALES, *Joseph the second*, Bd. 1: *In the Shadow of Maria Theresa*, Cambridge 1987; L. MIKOLETZKY, *Kaiser Joseph II. Herrscher zwischen den Zeiten* (Persönlichkeit und Geschichte, 107), Göttingen ²1990; F.A.J. SZÁBO, *Ambivalenzen der Aufklärungspolitik in der Habsburgermonarchie unter Joseph II. und Leopold II.*, in G. AMMERER - H. HAAS (Hrsg.), *Ambivalenz der Aufklärung. Festschrift für Ernst Wangermann*, München 1997, S. 21-32.

[109] H. TÜMMLER, *Carl August von Weimar, Goethes Freund. Eine vorwiegend politische Biographie*, Stuttgart 1978; V. EBERSBACH, *Carl August von Sachsen-Weimar-Eisenach. Goethes Herzog und Freund*, Köln u.a. 1998.

[110] *Franz von Anhalt-Dessau, Fürst der Aufklärung 1740 bis 1817. Belehren und nützlich seyn*, Wörlitz 1990.

[111] *Carl Friedrich und seine Zeit*, hrsg. von den MARKGRÄFLICH BADISCHEN MUSEEN, Baden-Baden 1981; C. ZIMMERMANN, *Reformen in der bäuerlichen Gesellschaft. Studien zum aufgeklärten Absolutismus in der Markgrafschaft Baden 1750 bis 1790* (Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 3), Ostfildern 1983.

ein. Der Wittelsbacher Karl Theodor[112] kann nur in seinen Mannheimer Jahren als Aufklärer gelten und mutierte bekanntlich später in München zum Reaktionär; Herzog Karl August II. von Pfalz-Zweibrücken[113] dachte nur an Pferde, Hunde und die Jagd, im übrigen verkaufte er – ebenso wie Herzog Karl Eugen von Württemberg[114] – seine Landeskinder als Soldaten in die Neue Welt; Landgraf Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt[115] hatte zwar eine über alle Maßen kluge Gemahlin, brachte aber selbst seine Tage mit kindischem Soldatenspiel zu, und in seiner Unterschrift dekuvriert er sich als Barbar.

Was uns fehlt, ist eine nüchterne, von hergebrachten Vorurteilen freie vergleichende Betrachtung der «Staaten» am Ende des Alten Reiches überhaupt[116]. Und sollte eine solche dereinst zu der Erkenntnis gelangen, daß man unter'm Krummstab tatsächlich nicht schlecht lebte, bestätigte sie nicht nur eine zeitgenössisch landläufige Redensart, sondern auch den Kritiker Friedrich Karl von Moser, der in seiner vielzitierten Preisschrift von 1787 resümiert: «Fehlt in den Regierungs-Verfassungen geistlicher Staaten vieles, das besser seyn könnte, so fehlt dagegen auch viel Schlechtes und Schlimmes, und ins Ganze genommen kann der Weydspruch: unterm Krummstab ist gut wohnen, in Vergleichung mit den grösten weltlichen Staaten Deutschlands noch jezo als Lob und Wahrheit gelten»[117].

[112] G. EBERSOLD, *Rokoko, Reform und Revolution. Ein politisches Lebensbild des Kurfürsten Karl Theodor*, Frankfurt a.M. u.a. 1985; S. MÖRZ, *Aufgeklärter Absolutismus in der Kurpfalz während der Mannheimer Regierungszeit des Kurfürsten Karl Theodor (1742-1777)*, (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, B120) Stuttgart 1991; A. WIECZOREK u.a. (Hrsg.), *Lebenslust und Frömmigkeit. Kurfürst Carl Theodor (1724-1799) zwischen Barock und Aufklärung*, 2 Bde., Regensburg 1999.

[113] K. BAUMANN, *Karl August II. von Pfalz-Zweibrücken* (1957), in K. BAUMANN, *Von Geschichte und Menschen der Pfalz. Ausgewählte Aufsätze* (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, 73), hrsg. von K. ANDERMANN, Speyer 1984, S. 139-163; W. WEBER, *Schloß Karlsberg: Legende und Wirklichkeit. Die Wittelsbacher Schloßbauten im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken*, Homburg (Saarpfalz) 1987.

[114] K. WAGNER, *Herzog Karl Eugen von Württemberg. Modernisierer zwischen Absolutismus und Aufklärung*, Stuttgart 2001.

[115] H. GENSICKE, *Landgraf Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt*, in K. BAUMANN (Hrsg.), *Pfälzer Lebensbilder*, Bd. 1 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, 48), Speyer 1964, S. 89-107.

[116] Vgl. etwa W. BUCHHOLZ (Hrsg.), *Das Ende der frühen Neuzeit im «Dritten Deutschland»* (Historische Zeitschrift, Beiheft 37), München 2003.

[117] F.K. FRHR. VON MOSER, *Über die Regierung*, S. 70 f.; P. WENDE, *Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik* (Historische Studien, 396), Lübeck - Hamburg 1966, S. 43.

Die Säkularisationsvorgänge in fränkisch-bayerischen Hochstiften

von *Helmut Flachenecker*

«Soll den geistlichen Staaten in Deutschland aus dem Grunde heraus geholfen werden: so müssen sie aufhören, geistliche Staaten zu seyn ... Der Umfang und die Verschiedenheit der Pflichten eines Bischofs, und der eines Regenten ist so ausgedehnt und gros, daß nothwendiger Weise zwei Menschen dazu erfordert werden. Niemand kann zwei Herrn dienen, er wird einen hassen und den andern lieben»[1].

Äußerungen über die Zukunft Geistlicher Staaten sind im 18. Jahrhundert vielfältig und, besonders nach der 1785 vom Fuldaer Domkapitular Philipp Anton von Bibra gestellten Preisfrage zur Zukunft dieser Staatsform, beliebig vermehrbar[2]. Den zitierten Zeilen von Andreas Joseph Schnaubert von 1788 ließen sich zahlreiche zustimmende wie gegenteilige Äußerungen zur Seite stellen.

«Die Auseinandersetzungen mit den Offizialaten haben sich ins Unendliche vervielfacht. Die haben eine völlige Lockerung der Disziplin des Klerus zur Folge und begünstigen die Verderbtheit der Priester, indem sie allen ihren Exzessen Straffreiheit verschaffen ... Die Verwaltung der Kirchengüter ist in einem Grade vernachlässigt worden, daß es eine Schande ist für die Regierung, die dieses duldet, ebenso wie für die Angestellten, die sich eine solche befremdliche Pflichtvergessenheit gestatten ... Die Pfarreien sind, besonders in Bayern, zu weitläufig. Die Verteilung der Einkünfte ist unter diesen Pfarrern so ungleich, daß der eine im Überfluß schwimmt, während der andere kaum das Nötigste hat. Eine neue Verteilung, über die man sich mit den Bischöfen verständigen müßte, ist absolut notwendig»[3].

Mit diesen und weiteren markigen Worten entwickelte Maximilian von Montgelas (1759-1838) in seinem *Ansbacher Mémoire* vom 30. September

[1] ANDREAS JOSEPH SCHNAUBERT, *Ueber des Freiherrn von Moser's Vorschläge zur Verbesserung der geistlichen Staaten in Deutschland*, Jena 1788, S. 88 f., zitiert nach R. FREIIN VON OER (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803. Vorbereitung – Diskussion – Durchführung* (Historische Texte/Neuzeit, 9) Göttingen 1970, S. 9 f.

[2] W. MÜLLER, *Die Säkularisation von 1803*, in W. BRANDMÜLLER (Hrsg.), *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 3, St. Ottilien 1991, S. 1-84, hier S. 5.

[3] Text übersetzt in Auswahl in *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung*, Bd. 6, hrsg. von W. DEMEL - U. PUSCHNER, Stuttgart 1995, S. 79-86, hier S. 82-84; ferner E. WEIS, *Montgelas' innenpolitisches Reformprogramm. Das Ansbacher Mémoire für den Herzog vom 30.9.1796*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 33, 1970, S. 219-256.

1796 seinem Herrn, Herzog Max von Pfalz-Zweibrücken, ab 1806 bekanntlich König Max I. von Bayern, seine umfangreichen Reformvorstellungen, die unter anderem in einem eigens zu schaffenden Ministerium für geistliche Angelegenheiten münden sollten. Was Montgelas hier aussprach, war ein deutlich formulierter Anspruch des modernen Staates, in Religionsangelegenheiten ein Mitsprache- bzw. Mitlenkungsrecht zu besitzen. Dieser Staat konnte allerdings auch keine Sonderrechte bestimmter Schichten mehr dulden und forderte in letzter Konsequenz dann doch eine grundlegende Revolutionierung der bestehenden Ordnung.

Und auch das praktische Verhalten der bayerischen Regierung ab den 1760er Jahren zeigt recht deutlich, daß die Weichen für eine Säkularisation vor der eigentlichen Säkularisation[4] gestellt waren. Dabei handelte es sich zunächst um ein ständig sich vergrößerndes Paket von Steuerforderungen, zunehmender Beschneidung spezifischer geistlicher Privilegien und Religionspraktiken (Feiertage, Prozessionen) wie auch erhöhter staatlicher Überwachung der Veröffentlichung von kirchlichen Mandaten. Bayern versuchte ständische Vorrechte, wie sie durch den erheblichen Grundbesitz, die Niedergerichtsbarkeit und das Steuerbewilligungsrecht dem Monopol des weltlichen Staates entgegen standen, allmählich zurück zu drängen[5]. Den Bischöfen blieben meist mehr oder weniger wirkungslose Proteste, die römische Kurie wurde zudem weitgehend für die bayerischen Interessen instrumentalisiert[6]. Hinzu kamen aufgeklärte Spottschriften über die Situation geistlicher Staaten, die Einfluß auf die Meinungsbildung weiter Kreise besaßen, deren Kritik aber in jedem einzelnen Falle kritisch hinterfragt werden muß, da sie einer vorurteilsfreien Untersuchung kaum Stand halten[7]. Letztlich fehlte allen weltlichen Mächten, einschließlich des Kaisers

[4] Der Begriff kommt zum ersten Mal bei den Friedensverhandlungen in Münster vor. Der französische Gesandte sprach am 8. Mai 1646 erstmals von der Umwandlung von *bona ecclesiastica* in *bona saecularia*. Daraus erwuchs die bis heute gültige Bezeichnung für die Profanierung geistlichen Besitzes. Zur Begriffsgeschichte siehe H.-W. STRÄTZ - H. ZABEL, Art. *Säkularisation, Säkularisierung*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von O. BRUNNER - W. CONZEN - R. KOSELLECK, 1984, S. 789-829.

[5] W. MÜLLER, *Die Säkularisation von 1803*, S. 11 f.

[6] Etwa 1785 päpstliche Nuntiatur und eigener Hofbischof in München; 1798 kuriale Unterstützung der bayerischen Steuerforderungen, die sich gegenüber den geistlichen Institutionen auf 15 Millionen Gulden beliefen. Der Protest der Bischöfe konnte die Summe auf 5 Millionen drücken. Zur Gesamtsituation G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803-1817)*, (Münchener Theologische Studien. Hist. Abt., 13) München 1959, S. 1-13.

[7] *Ibidem*, S. 15. So kann Wolfgang Wüst für geistliche Beamte, wie etwa dem eichstättischen Kammerrat Joseph Barth, eine aufgeklärte und innovative Verwaltungspolitik

und der Kurie[8], der entschiedene Wille, die Entwicklung aufzuhalten. In den Augen römischer Kurialer waren die deutschen Bischöfe bereits seit einiger Zeit nicht mehr mit den katholischen Vorstellungen konform[9]. Zudem erwies sich die Diplomatie der betroffenen Bischöfe, sich in ein «gegenseitiges Benehmen» zu setzen, als zu umständlich und langsam[10]. Eine effektive Zusammenarbeit aller Bischöfe bzw. deren Mehrheit kam aus Eigeninteressen, die selbst vor eigenen Säkularisierungsgelüsten nicht zurück schreckten, praktisch nicht zustande[11]. Dabei gingen Herrschafts- (Verlust der Reichsunmittelbarkeit) und Vermögenssäkularisationen (Verlust der materiellen Grundlage) Hand in Hand[12].

Der *Reichsdeputationshauptschluß* vom 25. Februar 1803, der die Säkularisation geistlicher Staaten und kirchlichen Besitzes reichsrechtlich sanktionierte, bleibt in seiner Bewertung nach wie vor umstritten. Diese «Revolution von oben» hat besonders in Franken und in den dortigen geistlichen Territorien heftigen Widerstand ausgelöst. Das Königreich Bayern habe sich, so der Vorwurf, auf Kosten Frankens enorm bereichert und keine Rücksicht auf die kulturelle und politische Eigenart dieses Landstriches genommen.

aufzeigen: W. WÜST, *Die «Mängel» geistlicher Staaten im Spiegelbild der Aufklärung. Die Reformen des Kameralisten und Juristen Joseph Barth (1769-1819) im Hochstift Eichstätt*, in «Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt», 90, 1997, S. 85-108. Dies gilt insbesondere für die Verwaltungsorganisation im Hochstift Würzburg mit der intensiven Reformpolitik Fürstbischofs Franz Ludwig von Erthal im sozialen Bereich (unter anderem bessere Ärzteversorgung; stabile Lebensmittelpreise, Zivil-, Witwen- und Waisenkasse), ferner im Bereich der allgemeinen Schulbildung (besonders Elementarschulwesen) und der Volksfrömmigkeit. Erthals Nachfolger, Georg Karl von Fechenbach, setzte diese Politik vor, freilich erzwangen die kriegerischen Zeitläufe Einschränkungen. Das Fürstentum besaß ein vom geistlichen Herrn weitgehend unabhängiges Staatbewußtsein, bes. in der Beamtenschaft. Vgl. W. WEISS, *Kirche im Umbruch der Säkularisation. Die Diözese Würzburg in der ersten bayerischen Zeit (1802/1803-1806)*, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 44) Würzburg 1993, S. 9-48.

[8] Das an den bayerischen Kurfürsten adressierte päpstliche Breve, das gegen die Klostersäkularisationen protestierte, kam am 12. Februar 1803 viel zu spät. Vgl. G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 35.

[9] Beispielsweise wird vom Nuntius die «Lethargie» des Würzburger Bischofs beklagt, das von ihm herausgegebene Gesangbuch «enthält den rohen Deismus und ist schändlich», zitiert nach W. WEISS, *Kirche im Umbruch der Säkularisation*, S. 51 Anm. 16.

[10] G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 17 f.

[11] Erzbischof Clemens Wenzeslaus von Trier hoffte auf Konstanz und Kempten, der Mainzer Erzbischof Friedrich Karl von Erthal auf Fulda etc.: H. RAAB, *Der Untergang der Reichskirche in der großen Säkularisation*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 5, Freiburg i.Br. u.a. 1970/85, S. 533-554, hier S. 549.

[12] W. MÜLLER, *Die Säkularisation von 1803*, S. 1 f.

Die Säkularisation war, legt man die bisher geltende Verfassung des Alten Reiches zugrunde, ein glatter «Rechts- und Verfassungsbruch»[13]. Gleichzeitig ebnete er aber den Weg zu neuen Staatsformen ohne geistliche Landstände, aber mit einem staatlichen Herrschafts- und Gewaltenmonopol und mit Staatsbürgern, die politisch gleichberechtigt agieren konnten. Innerkirchlich bedeutete dies eine Aufwertung des Weltklerus und seiner Pfarreien, die Entstehung einer neuen Spiritualität abseits der bisherigen dynastischen Interessen an der Reichskirche sowie den Aufbau eines bisher unbekannten katholischen Vereins- und Pressewesens[14]. Diesem «gewaltigen und unvermeidlichen Modernisierungsschub»[15] stand und steht die Klage über den kulturellen und materiellen Verlust bei der Aufhebung geistlicher Institutionen gegenüber. Die Aussage, «daß man unter dem Krummstab ganz gemächlich verdauen könne»[16], sollte nicht mehr gelten. Der berühmte § 35 des *Reichsdeputationshauptschluß*, bekanntlich auf Drängen Montgelas' in das Verfassungswerk aufgenommen, sicherte den säkularisierenden Staaten überdies den Zugriff auf alle «Stifter, Abteyen und Klöster»[17], so daß auch in diesem Bereich die im *Ansbacher Mémoire* aufgegriffenen Ideen umfassend umgesetzt werden konnten. Und die Forschung verläßt zunehmend die bisher einseitig dominierende kirchen- bzw. kulturgeschichtliche Sichtweise zugunsten einer umfassenderen Bewertung des einschneidenden Vorgangs, der eben auch Lasten der Vergangenheit zugunsten einer Neuentwicklung beiseite schiebt. Daß dies nicht ohne schmerzhafte Einschnitte geschehen konnte, bleibt eine Binsenweisheit historischer Erfahrungen.

Dem Deputationshauptschluß vorausgegangen waren bekanntlich der Frieden von Campo Formio 1797, der unter anderem in Geheimartikeln die Aufhebung Passaus und Salzburgs zugunsten Österreichs vorsah. Die weiteren Verhandlungen fanden 1797-1799 in Rastatt statt, wo Würzburg noch hoffte, mit Übertragung der Trierer Kur auf den Kilianssitz, als geist-

[13] D. GÖTSCHMANN, *Die Säkularisation. Heute so umstritten wie vor 200 Jahren*, in «Würzburg Heute. Mainfränkische Zeitschrift für Kultur und Wirtschaft», 2002, 74, S. 50 f.

[14] W. MÜLLER, *Die Säkularisation von 1803*, S. 3 f.

[15] H. GLASER (Hrsg.), *Freising wird bairisch* (37. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising), Regensburg 2002, S. 9.

[16] H.H. HOFMANN, «*... sollen bayerisch werden*». *Die politische Erkundung des Majors von Ribaupierre durch Franken und Schwaben im Frühjahr 1802*, Kallmünz 1954, S. 8.

[17] *Deutsche Geschichte*, Bd. 6, S. 98-107, hier S. 103; ferner E.R. HUBER (Hrsg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1: *1803-1850*, Stuttgart 1978[3], S. 1-26.

licher Staat überleben zu können[18]. Die grundsätzlichen Entscheidungen fielen natürlich in Paris. Der bayerische Kurfürst Max IV. Joseph erhielt dort während der im Mai 1802 stattgefundenen Verhandlungen – wobei auch kräftig Bestechungsgelder flossen[19] – von Napoleon die Gebiete des fränkischen und schwäbischen Reichskreises zugeschlagen, als Kompensation für die an Frankreich verlorenen linksrheinischen Länder[20]. Der Plan eines selbständigen fränkischen Herzogtums unter einem Prinzen von Oranien, das die Markgraftümer Ansbach und Bayreuth sowie die Reichsstadt Nürnberg umfassen sollte, blieb Episode. Preußen mußte, zum Leidwesen des seit 1792 in Ansbach und Bayreuth agierenden Ministers Karl August Freiherr von Hardenberg, auf die begehrten 'Happen', die Hochstifte Bamberg und Würzburg verzichten[21]: Nach des Ritters von Lang' Aufstellung besaßen Würzburg und Bamberg zusammen eine Größe von 155 Quadratmeilen und eine Einwohnerschaft von 243.000 Personen[22]. Eichstätt kam mit 20 Quadratmeilen und 57.000 Menschen hinzu. Kleiner waren Freising (15 Quadratmeilen – 14.000 Bewohner) und Regensburg (6 Quadratmeilen – 9.000 Bewohner). Passau, das anfangs unter zwei Herren aufgeteilt wurde, konnte 15 Quadratmeilen und 25.000 Einwohner in die Waagschale werfen. Der größte 'Brocken' war natürlich Salzburg mit 180 Quadratmeilen und ca. 200.000 Einwohnern[23].

[18] W. WEISS, *Kirche im Umbruch der Säkularisation*, S. 70. Am 4. April 1798 wurde in Rastatt die Aufhebung aller Hochstifte bis auf die geistlichen Kurfürstentümer Mainz, Köln und Trier beschlossen.

[19] E. WEIS, *Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des Ersten Empire (1799-1815)*, in «Historische Zeitschrift», 237, 1983, S. 559-595, hier S. 571-582.

[20] Vertrag vom 24. Mai 1802. R. ENDRES, *Die Eingliederung Frankens in den neuen bayerischen Staat*, in *Wittelsbach und Bayern*, Bd. 3/1, hrsg. von H. GLASER, München - Zürich 1980, S. 83-94, hier 83 f.

[21] Vertrag vom 23. Mai 1802. A. DE CLERCQ (Hrsg.), *Recueil de Traités de la France publiés sous les auspices ... du Ministère des Affaires Etrangères*, 22 Bde, Paris 1864-1907, hier Bd. 1, S. 583-587.

[22] Im puncto Bevölkerung scheint Lang die Zahl zu niedrig angesetzt zu haben: Nach der Aufstellung Pfeiffers war das Hochstift Bamberg 65 Quadratmeilen groß und besaß allein eine Bevölkerung von ca. 150.000 (Neukam) – 195.000 (Pfeiffer) Personen. Das Hochstift besaß 54 Vogtei-, 24 Kasten-, 46 Steuer- und 29 Zentämter. Bamberg selbst soll 15.000 (Neukam) bis 19/20.000 (Pfeiffer) Einwohner gehabt haben; M. PFEIFFER, *Beiträge zur Geschichte der Säkularisation in Bamberg*, Bamberg 1907, S. 12, 15; W.G. NEUKAM, *Der Übergang des Hochstifts Bamberg an die Krone Bayern 1802/03*, in *Bayern. Staat und Kirche. Land und Reich. Wilhelm Winkler zum Gedächtnis*, hrsg. von den staatlichen Archiven Bayerns, München o.J. [ca. 1959], S. 243-291, hier S. 245. Eine Quadratmeile entsprach ungefähr 56 km^2.

[23] K.H. LANG, *Tabellen über Flächen-Inhalt, Menschen-Zahl, Einkünfte und bevorstehenden Verlust der Teutschen Reichslande*, Basel 1798, zitiert nach R. FREIIN VON OER (Hrsg.), *Die*

Die Regierungen in Bamberg und Würzburg wollten ihre Auflösung bei den Verhandlungen der Reichsdeputation in Regensburg[24] nicht untätig abwarten. Neben juristischen Traktaten sollten Verteidigungsschriften die öffentliche Meinung auch für die geistlichen Staaten einnehmen[25]. Vor Beginn der Verhandlungen setzte der Würzburger Fürstbischof zudem eine eigene Kommission ein, die das Verhalten seiner geistlichen Behörden auf die erwartete militärische Besetzung regeln sollte[26]. Auf der am 24. August 1802 beginnenden Regensburger Reichsdeputation sollte der am 3. Juni vorgelegte französisch-russische Entschädigungsvertrag verhandelt werden. Beide Mächte gaben den Gesandten nur zwei Monate für die Verhandlungen Zeit (Ende: 26. Oktober). *De facto* standen die Vertreter der geistlichen Staaten auf verlorenem Posten, hatten die betroffenen weltlichen Staaten ihre Säkularisationsobjekte bereits in Geheimverträgen mit Frankreich festgeschrieben. Dies galt auch für die fränkischen Hochstifte Bamberg und Würzburg, obwohl sie mit dem würzburgischen Hofrat und Geheimen Referendär (seit 1792), Johann Michael Seuffert[27], einen energischen und hartnäckigen Chefunterhändler besaßen. Auf sein Drängen hin entsandte man auch aus Eichstätt einen Vertreter zu den dortigen Verhandlungen. Zunächst hoffte man in Bamberg und Würzburg, die Säkularisation abwenden bzw. wenigstens hinaus schieben zu können. Diese heute schwer verständliche Hoffnung fand der Major von Ribaupierre auf seiner berühmten Reise im April/Mai 1802 auch in Würzburg vor: «Die Domherrn sehen eine Säkularisation für ebenso unmöglich an als einen Ritt nach dem Monde. Sie halten wohl gar jeden, welcher nur davon spricht, für einen verrückten, außer Mode gekommenen Jacobiner»[28].

Säkularisation 1803, Nr. 7, S. 19-21. Noch zu erwähnen wäre Augsburg mit 34 Quadratmeilen und 90 000 Bewohnen.

[24] K.D. Hömig, *Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 und seine Bedeutung für Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung württembergischer Verhältnisse*, Tübingen 1969.

[25] P. Wende, *Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik* (Historische Studien, 396), Lübeck - Hamburg 1966, S. 51 ff. (Würzburg).

[26] W. Weiss, *Kirche im Umbruch*, S. 50; allgemein W. Müller, *Die Säkularisation von 1803*, S. 54-58.

[27] Zu seiner Person (* 5. Januar 1765 Würzburg, † 9. Mai 1829 Würzburg), seine Karriere in würzburgischen, toskanischen wie bayerischen Staatsdiensten: *Allgemeine deutsche Biographie*, 34, 1892, S. 53-58. D. Schäfer, *Johann Michael von Seuffert (1765-1829)*, in «Fränkische Lebensbilder», 13, 1990, S. 114-134.

[28] H.H. Hofmann, «*... sollen bayerisch werden.*», S. 17. Allerdings sehen es die mittleren Beamten sowie die Bürgerschaft durchaus «als eine abgeschlossene Sache an, dass das

Auch in Bamberg bündelte man (am 9. Juli 1802) die Regierungsmaßnahmen in einem «Geheimen», dann «Engeren Kabinett», um rascher und effektiver auf die Nachrichten aus Regensburg und anderswo agieren zu können. Gleichzeitig appellierte der Fürstbischof an den Kaiser und erinnerte ihn an seine aus der Reichsverfassung sich ergebenden Pflichten (10. Juli)[29]. Bei der Regensburger Reichsdeputation besaß Seuffert[30] zudem keine überragende Mitstreiter aus dem fränkischen Hochstiften, die ein «diplomatisches Wunder» hätten bewirken können. Die hochstiftische Beamtenschaft verharrt häufig in Untätigkeit[31]. Zudem war die materielle Grundlage der Hochstifte für einen Wettstreit mit den europäischen Mächten viel zu gering[32]. Das gravierendste Manko blieb wohl, daß der erhoffte und reichsrechtlich auch dazu verpflichtete Schutzherr, der Kaiser, keine Position für die geistlichen Staaten einnahm. Im Gegenteil: Österreich selbst gehörte zu den Säkularisationsgewinnern, wobei es vor allem um die Entschädigung des kaiserlichen Bruders, des Großherzogs von Toskana, ging.

Die Hoffnungen, die geistlichen Staaten möglichst unangetastet in die neuen Herrschaftsstrukturen einbinden zu können, bestimmten die Verhandlungsstrategie. Anfangs hoffte man in Würzburg – aber nicht nur hier – sogar, die Säkularisation noch verhindern zu können, oder, wenn sie doch geschehe, als Teil des neuen Staates des Kurerzkanzlers überleben zu können[33]. In jedem Falle sollte der reichsrechtliche Rahmen gewahrt bleiben und die Hochstifte als Reichslehen betrachtet werden[34]. Und in Bamberg schrieb man in die Instruktionen an Seuffert hinein, die Regentschaft des Fürstbischofs wenigstens auf dessen Lebenszeit hin erhalten bzw. die Rechte des Domkapitels wie auch die bisherige geistliche Verwaltung uneingeschränkt fortsetzen zu

Bistum bayerisch sei». Für Bamberg berichtet er eher über eine gewisse Lethargie in der politischen Stimmung, *ibidem*, S. 7 f.

29 W.G. NEUKAM, *Der Übergang*, S. 254 f.

30 Seuffert war Bevollmächtigter nicht nur für Bamberg und Würzburg, sondern auch für Regensburg, Freising und Berchtesgaden, W.G. NEUKAM, *Der Übergang*, S. 253. Eichstätt und Straßburg akzeptierten eine gewisse «'Richtlinienkompetenz' Seufferts», W. WEISS, *Kirche im Umbruch*, S. 60.

31 Etwa in Würzburg laut Ribaupierre: «Die Beamten sind gut bezahlt und da außer der Norm so wenig als möglich von ihnen gefordert wird, so ist gar kein Streben nach Fortschreitung vorhanden», H.H. HOFMANN, «*... sollen bayerisch werden.*», S. 17.

32 W.G. NEUKAM, *Der Übergang*, S. 250 f.

33 W. WEISS, *Kirche im Umbruch*, S. 59.

34 *Ibidem*, S. 62.

wollen[35]. Diese heute naiv und an der Realität vorbeigehenden Hoffnungen fanden sich beim größten Teil der Geistlichen Staaten. Offensichtlich war für viele die heutige selbstverständliche Trennung zwischen Staat und Kirche nicht – oder noch nicht – denkbar. Kirchliche Hierarchie und staatliche Struktur, kirchliche und weltliche Verfassung wurden in eins gesetzt. Es war schwer begreifbar, daß über Nacht jahrhundertealte Entwicklungen und Traditionen nichts mehr wert sein sollten[36]. Dazu gehörte auch die bemerkenswerte Initiative Seufferts bereits vom Jahreswechsel 1800/01, einen Separatfrieden mit Frankreich abschließen zu wollen, um vielleicht so die Hochstifte in ihrem Bestand retten zu können; dieser Vorstoß wurde jedoch durch den Abschluß des Friedens von Lunéville (9. Februar 1801) überflüssig[37]. Auch der letzte Kurerzkanzler, Carl Theodor Anton Maria von Dalberg, hatte ähnliche Instruktionen an seinen Bevollmächtigten für die Reichsdeputation, Staatsminister Franz Joseph von Albini, gegeben. Albini wie Seuffert, die sich nicht leiden konnten und doch in ihren Verhandlungen aufeinander angewiesen waren[38], mußten jedoch sehr rasch erkennen, daß trotz ihres Verhandlungsgeschicks eine Säkularisation ihrer Länder beschlossene Sache war. So mußten beide ihre Taktik ändern und für die jeweils höchstmögliche Entschädigung für ihre Herren kämpfen. Hier gab es gravierende Unterschiede: Während Dalberg als einziger Reichsbischof Fürstbistum und Stadt Regensburg, das Fürstentum Aschaffenburg sowie die Grafschaft Wetzlar als neuen geistlichen Kurstaat erhielt[39], der freilich, bis in seine Titulatur hinein – «Kurfürst von Regensburg» –, möglichst wenige Bezugspunkte mehr zum alten, tradtionsbehafteten Erzbistum Mainz haben sollte[40], ging es bei den fränkischen Hochstiften um eine

[35] W.G. NEUKAM, *Der Übergang*, S. 256: Anweisungen vom 28. Juli 1802; Seuffert wurde damit am 23. August desselben Jahres beauftragt. Ähnliche Richtlinien kamen auch von Würzburg.

[36] W. WEISS, *Kirche im Umbruch*, S. 53, 70 f.

[37] Bambergs Kosten für die Gesandtschaft nach Paris belief sich auf stattliche 1.624 fl., W.G. NEUKAM, *Der Übergang*, S. 250.

[38] Albini besaß die gewichtigere politische Rolle, Seuffert größeren Sachverstand bei Fragen der Reichsverfassung und Ausdauer bei der Detailarbeit: vgl. W. WEISS, *Kirche im Umbruch*, S. 74-76. Lob Seufferts bei W.G. NEUKAM, *Der Übergang*, S. 272.

[39] Vom alten Hochstift waren die Stadt Mainz und der gesamte linksrheinische Teil 1792 französisch geworden und gehörten seit 1801 der französischen Diözesanstruktur an; nur das Land um Aschaffenburg war übrig geblieben! Allerdings enthielten die drei neuen Landesteile doch wieder Reminiszenzen an die Reichstradition: Kanzleramt (Aschaffenburg), Reichstag (Regensburg), Reichskammergericht (Wetzlar).

[40] K.M. FÄRBER, *Kaiser und Erzkanzler. Carl von Dalberg und Napoleon am Ende des Alten Reiches* (Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs, 5), Regensburg 1988, S. 46-50.

möglichst hohe Pension für den Fürstbischof, für die Domkapitel, Klöster und Stifte, aber keinesfalls um ein neues Territorium. Die Pensionszahlungen für Bischöfe begannen in der Regel mit dem 1. Dezember 1802[41]. Die vorherige Abdankung der Fürstbischöfe Ende November – Bamberg und Würzburg am 29. November[42] – nach der militärischen und zivilen Besitzergreifung durch Bayern war die logische Konsequenz. Die militärische Besetzung lief im Übrigen bereits während der Verhandlungen an[43]. Bayern rechtfertigte sein Vorgehen mit dem bereits zuvor geschehenen, und damit als Präzedenzfall angesehenen, österreichischen 'Vorpreschen', das Passau am 17./19. August 1802 besetzt hatte, um sich diese Territorien zu sichern – und um Bayern zuvor zu kommen. Mit Würzburg schloß der zuständige bayerische Kommissar am 2. September einen eigenen Vertrag, der die militärische Besetzung gestattete – der Fürstbischof legte lediglich zuvor (31. August) einen zahmen Protest beim Kaiser ein –, die Zivilverwaltung noch in würzburgischen Händen beließ[44]. Ähnlich verlief das Ganze auch in Bamberg, wo am 6. September bayerische Truppen einmarschierten. Die Instruktionen der Gesandten Bambergs und Würzburgs, Freisings und Regensburgs (vertreten durch Seuffert) sowie Eichstätts (Ow), Speyers und Straßburgs (Freiherr von Leykam) gingen immer noch von der weitgehenden Konservierung der alten Rechte – unter anderem Garantie der Rechte der Landstände! – sowie einer angemessenen Versorgung der Betroffenen aus[45]. Lediglich bei der Diözesanumschreibung konnte vorübergehend die Bewahrung des Status quo erreicht werden[46].

[41] G. Schwaiger, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 20. Abkommen vom 14. Januar 1803 zwischen Bischof von Bamberg und dem bayerischen Kurfürsten, den bischöflichen Unterhalt betreffend, abgedruckt bei M. Pfeiffer, *Beiträge*, S. 17 f.

[42] W.G. Neukam, *Der Übergang*, S. 279; W. Weiss, *Kirche im Umbruch*, S. 113 f. Druck des Dekrets bei M. Pfeiffer, *Beiträge*, S. 16.

[43] Anmarsch von ca. 3 000 Mann und Besetzung von Bamberg, siehe W.G. Neukam, *Der Übergang*, S. 273-278. Dabei sollten die Truppen im Bamberger Auftrag die Grenze gegenüber den preußischen Gebieten genauer schützen! Vgl. W. Müller, *Die Säkularisation von 1803*, S. 60-63. Für Freising genügten am 23. August 1802 56 Mann, H. Glaser (Hrsg.), *Freising wird bairisch*, S. 7.

[44] W. Weiss, *Kirche im Umbruch*, S. 56 f.

[45] 26. September 1802: Bewahrung des Fürstentitels, Anspruch auf Gelder aus der Finanzkammer, keine Änderung der Staatsgrenzen und Ämterstruktur, Konservierung der Religionsverhältnisse, Fortdauer der Domkapitel, Sicherung der höheren Beamten in ihren Positionen etc. – Ablehnung durch Frankreich!, W.G. Neukam, *Der Übergang*, S. 263-265.

[46] Seuffert versuchte noch am 12. Oktober die Exemtion Bambergs zu halten, W.G. Neukam, *Der Übergang*, S. 268.

Laut § 62 des Reichsdeputationshauptschlusses sollten die Diözesen «in ihrem bisherigen Zustande [bleiben], bis eine andere Diözesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art getroffen sein wird». Mit dem Ende des Reiches 1806 wurde diese Schutzgarantie gegenstandslos!

Zunächst schien sich auch im Falle Eichstätts der übliche Ablauf einer Säkularisierung anzukündigen[47]. Dem angekündigten Einmarsch bayerischer Truppen (30. August 1802) folgte ein vergeblicher Hilferuf des Fürstbischofs an den Kaiser, seiner Schutzverpflichtung gegenüber den geistlichen Staaten gerecht zu werden. Bischof Stubenberg legte Verwahrung gegen das bayerische Vorgehen ein, «zu welcher bey noch nicht aufgelößten Reichsverband und noch bestehender Lehenspflicht jeder Reichsstand berechtiget, ja selbsten verpflichtet ist»[48]. Die bayerische Seite versucht dies, wenn auch vergeblich, zu verhindern, akzeptierte dann aber den letztlich belanglosen Schritt. Bischof Stubenberg hoffte, so berichtete der bayerische Besitzergreifungskommissar Maximilian Graf Thurn und Tassis nach München, nicht nur auf den Habsburger, sondern auch auf den Beistand der Diözesanpatrone Willibald und Walburga. Im Oktober 1802 mußte der Bischof jedoch die Vergeblichkeit seiner Hoffnungen einsehen, fortan ging es für ihn darum, einen angemessenen Lebensunterhalt zu sichern[49].

Sodann folgte die administrative Übernahme des Hochstifts (29. November 1802), verbunden mit der Abdankung des Fürstbischofs und der Entlassung von Untertanen und Beamten aus ihren Eiden (27. November 1802 von Greding aus). Die neuen Machthaber bemühten sich um eine erste, vorläufige Übernahme der Verwaltung, wobei lediglich die leitenden Minister entlassen wurden. Eine reformfreudige, aufklärerisch gestimmte Beamtengruppe begrüßte sogar den neuen Staat[50]. Die dortigen «Zivilstaatsdiener», so Ribaupierre, «ließen sich im Durchschnitt bei einer gemäßigten Denkart vernünftiger über die Zeitumstände vernehmen, als man anderwärts aus geistlichen Staaten zu vermuten gewöhnt ist»[51]. Dies zeigt einmal mehr, daß die Säkularisation bei Teilen der Betroffenen auch auf Zustimmung stoßen

[47] Nach B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt zwischen Aufklärung und Restauration. Kirche und Staat 1773-1821* (Eichstätter Studien, 28), Regensburg 1990, S. 259-278.

[48] Zitiert nach B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt*, S. 260 Anm. 9.

[49] Kurz vor Weihnachten wurde ihm eine jährliche Pension von 40.000 fl, ferner 3.000 fl für Lebensmittel und 2.000 fl. für die Dienerschaft zugestanden, B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt*, S. 264 f.

[50] *Ibidem*, S. 261: Hof- und Regierungsräte Poeckhel und Starkmann, Hofkammerräte Heinrichmayer und Barth, ferner der Domkapitular Franz Maria Graf Starhemberg.

[51] H.H. HOFMANN, *«... sollen bayerisch werden.»*, S. 3 f.

konnte. Allerdings waren es auch wieder Exponenten aus dieser Gruppe, die nach der Überführung in den bayerischen Staatsdienst glaubten, die Verwaltung ihres vorhergehenden Herrn besonders negativ darstellen zu müssen[52]. Das Domkapitel wurde aufgelöst – und doch auch wieder nicht, so daß ein jahrelanger Streit entbrennen konnte, welchen Status das Kollegium der Domherren nun eigentlich hatte[53]. Generell war seine Stellung auch in den anderen Diözesen ambivalent. Der Würzburger Bischof Fechenbach etwa sah sein Domkapitel «als politischen Korps ... aufgelöst» an, nicht aber «als bischöflichen Senat»[54]. Die Güterverwaltung wurde dieser geistlichen Korporation ebenfalls entzogen, die Domherren erhielten 9/10 der bisherigen Einkünfte als Pension bezahlt[55]. Einzig das Regensburger Domkapitel existierte ohne Unterbrechung weiter.

Zurück zu Eichstätt: Der ehemalige Geistliche Rat, als Zwischeninstanz zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre, sollte in einen «kurfürstlichen Geistlichen Rat» und ein «kurfürstlich geistliches Ordinariat» aufgespalten werden. Klöster und Stifte lebten in der realen Sorge, ob und wann sie nun aufgehoben werden würden. Der Eichstätter Bischof sprach in einer Note vom 21. Oktober an den bayerischen Hofkommissar noch die Hoffnung aus, daß neben dem Domkapitel auch die Stifte und Klöster des Bistums erhalten bleiben mögen – wie auch sein Recht auf die *libera collatio beneficiorum et parochiarum* und die oberste Schulaufsicht –[56], allerdings waren die Verhandlungen bereits über diesen Punkt hinweg geschritten.

[52] W. WÜST, *Die «Mängel» geistlicher Staaten*, S. 104, der Beispiele für Eichstätt und Augsburg anführt. Ebenfalls B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt*, S. 198: Der in bayerischen Diensten nunmehr stehende ehemalige Domkapitular Franz Maria Graf von Starhemberg meinte zur Zeit des letzten Fürstbischofs, dies sei eine Zeit der «Frömmeley, Schwärmerey, ... Stupidität unter dem süssen Name heiliger Simplicität» gewesen.

[53] Der *Reichsdeputationshauptschluß* von 1806 stellt dann in § 34 definitiv fest (*Deutsche Geschichte*, Bd. 6, S. 103): «§ 34. Alle Güter der Domkapitel und ihrer Dignitarien werden den Domänen der Bischöfe einverleibt, und gehen mit den Bisthümern auf die Fürsten über, denen diese angewiesen sind. In den zwischen mehrere vertheilten Bisthümern werden die in den einzelnen Theilen befindlichen Güter dieser Art mit denselben vereinigt.»

[54] Zitiert nach G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 23: «Mein Domkapitel als politisches Korps betrachtet, sehe ich als aufgelöst an; ob es aber, als bischöflicher Senat betrachtet, als aufgelöst und somit der im gemeinen Recht ihm zukommenden Befugnisse als beraubt anzusehen sei, zweifle ich aus dem Grunde sehr, weil hierüber der Reichstag nichts entschieden hat noch entscheiden wollte. ... Die meisten [Glieder] leben daher zerstreut auf dem Lande und in der Stadt, und ungewiß, welchen Rang sie einnehmen sollen, ziehen sie sich in die Stille und das Dunkel des Privatlebens zurück.»

[55] W. WEISS, *Kirche im Umbruch*, S. 73.

[56] Zitiert in B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt*, S. 270.

Weiterhin zeigte sich in Eichstätt eine Besonderheit: Während in den anderen Hochstiften die Domkapitel von Bayern auch tatsächlich aufgehoben wurden, so in Bamberg am 17. Februar 1803[57] oder in Passau im selben Jahr[58], blieb dieser Schritt an der Altmühl aus. Auch der Geistliche Rat wurde – im Gegensatz etwa zu Bamberg (9. Mai 1803), Passau (3. März 1803) und Freising (27. November 1802)[59] – nicht aufgelöst. Vermutlich war in beiden Fällen dafür das folgende Ereignis auslösend:

In diese Entwicklung platzte, zunächst als Gerücht, die Meldung hinein, Eichstätt und das ehemalige Unterstift sollen wiederum von Bayern gelöst und an den Großherzog von Toskana übergeben werden. In dessen Namen waren ja österreichische Truppen bereits am 17. August in Passau und zwei Tage später in Berchtesgaden und Salzburg einmarschiert. Der Hintergrund dieser Entwicklung braucht hier nur angedeutet zu werden[60]: Der Bruder des Kaisers, Ferdinand war aus seinen italienischen Besitzungen vertrieben worden. Der zunächst angebotene Ersatz, das Erzstift Salzburg mit der Fürstpropstei Berchtesgaden und Teilen des Passauer Hochstiftes, erfüllten die habsburgischen Hoffnungen nicht. Ihre Wünsche – neben der Rangerhöhung zum Kurfürsten sollten es noch die Reichsstädte Nürnberg und Augsburg sowie das gesamte Hochstift Eichstätt sein – wurden nur zum geringen Teil erfüllt: lediglich das Eichstätter Unterstift wurde am 26. Dezember 1802 zugebilligt, das Oberstift wurde zunächst preußisch, dann bayerisch[61]. Die im Frieden von Lunéville (9. Februar 1801) zugesagte «volle und uneingeschränkte Entschädigung» wurde nur ansatzweise gewährt[62].

[57] Zeittafel bei M. PFEIFFER, *Beiträge*, S. 172.

[58] Durch den kurbayerischen Generalkommissär Freiherr von Fraunberg, trotz des scharfen Protestes von Fürstbischof Leopold Graf von Thun, G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 25.

[59] G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 180, 218; W.G. NEUKAM, *Der Übergang*, S. 284.

[60] F. PESENDORFER, *Ein Kampf um die Toskana. Großherzog Ferdinand III. (1790-1824)*, Wien 1984, S. 317.

[61] H.H. HOFFMANN, *Franken seit dem Ende des Alten Reiches (1790-1945)*, (Historischer Atlas von Bayern. Teil Franken, Reihe 2, Heft 2) München 1955, S. 48-50, Nr. 10: Der Vertrag zwischen Bayern und Preußen kam im Juni 1803 zu Stande, wurde aber auf den 22. November 1802 zurück datiert. Unterstift blieb von 1804 bis 1806 bei Preußen, kam dann an Bayern.

[62] *Deutsche Geschichte*, Bd. 6, S. 40-44, hier 41: «Art. V: Es ist weiter vereinbart, daß S.k.H. der Großherzog von Toscana für sich und seine Nachfolger in gleicher Weise auf das Großherzogtum Toscana verzichtet ... Der Großherzog wird für seine italienischen Staaten eine volle und uneingeschränkte Entschädigung in Deutschland erhalten», frz. Originaltext

Sofort erlahmten die Aktivitäten der neuen bayerischen Verwaltung in Eichstätt, Abwarten war ihr Gebot! Die bayerische Regierung war alles andere als begeistert, eine Enklave unter der Leitung eines Habsburgers akzeptieren zu müssen, doch ließ ihr der entsprechende Wille Napoleons keine andere Wahl:

«Der Kaiser und Bonaparte regieren die Welt,
Montgelas und Reinwald[63] haben das Geld
Eichstätt ist weg
und der Kurfürst hat einen Dreck».

Dieser in München verbreitete Spottvers, wie er von Freiherr Johann Maria von Bassus aus Sanderdorf bei Riedenburg (1768-1830) in einem Brief (12. Februar 1803) überliefert wurde[64], karikiert die Zwangslage der bayerischen Regierung, die jedoch nicht untätig blieb. Quasi als Entschädigung handelte Montgelas jenen bereits zitierten § 35 des *Reichsdeputationshauptschlusses* heraus, der die Säkularisation aller Klöster und Stifte, unabhängig ihres vorausgegangenen Rechtstatus, gestattete. Die Entwicklung um Eichstätt hat diese Vorgehensweise gegen landständische Klöster erst ermöglicht[65].

(R. FREIIN VON OER [Hrsg.], *Die Säkularisation 1803*, S. 21): « Il est en outre convenu que S.A.R. le Grand-Duc de Toscane renonce, pour elle et ses successeurs et ayant cause, au Grand-Duché de Toscane et à la partie de l'isle d'Elbe qui en depend, ainsi qu'à tous droits et titres résultans de ces droits sur les dits états, lesquels seront possédés désormais en toute souveraineté et propriété par S.A.R. l'Infant Duc de Parme. Le Grand-Duc obtiendra en Allemagne une indemnité pleine et entière de ses états d'Italie». H.H. HOFMANN (Hrsg.), *Quellen zum Verfassungsorganismus des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation 1495-1805* (Freiherr vom Stein Ausgabe, 13), Darmstadt 1976, S. 323-325. Auch der Herzog von Modena sollte auf Reichskosten entschädigt werden.

63 Geheimer Kabinettsekretär.

64 W. VOLKERT, *Marginalien zur bayerischen Geschichte 1800-1810. Aus einem Adelsarchiv*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 25, 1962, S. 414-469, hier S. 444. Die Familie kommt aus Poschiavo (lombardisch-bündnerischer Grenzraum, heute Schweiz, Kanton Graubünden), seit dem 17. Jahrhundert in Bayern nachweisbar. Nach 1780 wird der Wohnsitz endgültig von Poschiavo nach Sandersdorf verlegt. Vorhanden ist eine umfangreiche Briefsammlung, in der unter anderem diese Spottverse zitiert sind. Im gleichen Brief vom 12. Februar schrieb Bassus: «Der Verlust von Eichstätt, der eigensinnige und fruchtlose Widerstand von Bayern dagegen, da man jetzt am Ende doch wohl gezwungen ist, den Durchzug der Österreicher von Salzburg aus zur Besetzung Eichstätts zu gestatten, hat die Lage mit Frankreich dergestalt verändert, daß jetzt der Kurfürst für sich selbst wieder ganz zu bitten und zu negocieren hat, da er jetzt neuerdings für Eichstätt wieder noch keine Entschädigung hat. Auch muß die französische Regierung sehr unzufrieden mit Bayern sein oder umgekehrt, ...».

65 A. SCHARNAGL, *Zur Geschichte des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803*, in «Historisches Jahrbuch», 70, 1951, S. 238-259, hier S. 250-253; E. WEIS, *Die Säkularisation der bayerischen Klöster 1802/03. Neue Forschungen zu Vorgeschichte und Ergebnissen* (Bayerische

Der preußische Gesandte bei den Verhandlungen gab am 12. Februar 1803 zu Protokoll:

«Der Beisatz zu dem § 35, daß sämtliche Stifter in den ältern sowohl als den Entschädigungsländern der freien Disposition des Landesherrn sowohl zu kirchlichen und Schulzwecken und anderen gemeinnützigen Anstalten als zur Erleichterung der Finanzen überlassen werden sollen, ist vorzüglich durch den Wunsch der Bayerischen Gesandtschaft bewirkt worden, welche den durch Aufhebung der älteren Bayerischen Mediatstifter zum Teil zu hoffende Ersatz für den Verlust von Eichstädt vereitelt zu sehen glaubte, solange nicht durch diese Stipulation dem Widerstandsrecht der Landstände ein Ziel gesetzt war»[66].

Damit war eine Vermögenssäkularisation nicht nur in den mit Hilfe einer Herrschaftssäkularisation an Bayern gekommenen neuen Gebieten möglich, sondern auch in den alten Stammlanden[67]. Im Namen Großherzogs Ferdinand wurde Eichstätt am 25. Februar 1803 (Festtag Hl. Walburga!) durch den toskanischen Hofkommissar, den kaiserlichen Reichshofrat Franz Alban Freiherr von Schraut, in Besitz genommen[68]. Ferdinand war im Übrigen der einzige Fürst, der vor der Inbesitznahme säkularisierter Kirchengüter den Hl. Stuhl um Dispens bat[69]. Während die passauischen Gebiete und Berchtesgaden direkt von Salzburg aus verwaltet wurden, bedurfte der entfernt und isoliert liegende eichstättische Besitzkomplex einer gesonderten Verwaltung[70]. Deren hervorstechendstes Merkmal lag

Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Phil.-hist. Klasse, 1983/6), München 1983, S. 46. Ab 1801 wurden die ersten Klöster, zunächst in München und Landshut, aufgelöst. Am 25. Januar 1802 wurde eine Kommission für Klosterangelegenheiten unter Leitung des Grafen Maximilian von Seinsheim eingesetzt, vgl. G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 28-32.

[66] Zit. nach A. SCHARNAGL, *Zur Geschichte des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803*, S. 251.

[67] § 34 erlaubte zunächst nur die Vermögenssäkularisation in den neuen Gebieten, erst mit § 35 wurde dies auch in den alten Gebieten ebenfalls möglich.

[68] Dazu ausführlich B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt*, S. 278-368.

[69] L. KÖNIG, *Papst Pius VII. Die Säkularisation und das Reichskonkordat*, Innsbruck 1904, S. 52-56: Schreiben Ferdinands an den Papst vom 30. Januar 1803: «... daß ich gesonnen bin, solange die genannten Landschaften und Güter als Depositum des heiligen Stuhles zu behalten, bis eine apostolische Willensmeinung, worum ich Eure Heiligkeit bitte, die an mich ergangene Zuweisung sanktioniert», S. 53. Antwort Pius': «... und gestatten, dass Eure Königliche Hoheit mit ruhigem Gewissen unter dem Titel eines Depositums, unter welchem Sie sich bereit erklärt haben, davon Besitz ergreifen zu wollen, diese Staaten behalten. Wir bevollmächtigen Sie, dieselben rechtmäßig zu regieren kraft einer nachsichtigen Ökonomie der Kirche, von der Eure Königliche Hoheit sie entgegenzunehmen gesonnen sein müssen ...», S. 55.

[70] E. BINDER, *Die Neuordnung des Staatswesens in Salzburg nach der Säkularisation*, Dissertation Wien, 1962, S. 38-41.

in der nunmehr durchgeführten strikten Trennung von Justiz und Verwaltung. Erneut sahen reformfreudige Eichstätter Beamte das Ende der Hochstiftszeit als eine Chance an, dringend nötige Verwaltungsänderungen nun auf den Weg bringen zu können. Es waren jene Beamte, die unter dem vorletzten Eichstätter Bischof, Johann Anton III. von Zehmen, eine erste Reformperiode mitgestaltet hatten[71].

Der Bischof selbst, Joseph Graf Stubenberg, erneuerte seine bereits gegenüber Bayern erhobenen Forderungen nunmehr gegenüber Salzburg. Er kehrte auch vom kleinen Greding wieder in die Bischofsstadt zurück (5. April 1803). Anstelle der verlorenen Landesherrschaft traten bei Stubenberg verstärkte seelsorgliche Aktivitäten, gegenüber dem neuen Landesherrn trat er nur gelegentlich auf.

Die toskanische Herrschaft bildete für Klöster und Stifte im Unterstift eine hochwillkommene Verschnaufpause. Im Dezember 1803 wurden sie direkt dem Bischof unterstellt, am 2. Januar 1804 erhielten alle geistlichen Institutionen eine Bestandsgarantie sowie das Recht der Novizenaufnahme. Wie sehr letztere Glück hatten, zeigt ein Blick auf das Schicksal der im Oberstift gelegenen Stifte (Spalt, Herrieden) und Klöster (Marienburg), die rasch aufgehoben wurden[72].

Die Eichstätter Domherren entwickelten erstaunlicherweise keine Anstrengungen, um die Restitution ihrer juristischen wie wirtschaftlichen Eigenständigkeit zu erreichen. Sie betrachteten das Kollegium als rechtlich aufgehoben und waren intensiv darum bemüht, ihre persönlichen Pensionsansprüche durchzusetzen. Paradoxerweise – zumindest in Eichstätter Augen – erkannte Kurfürst Ferdinand das Domkapitel – wie im übrigen auch das Salzburger trotz des Verlustes der Güterverwaltung wie auch des eigenen Personals – als kirchenrechtlich weiter existierend an[73]. Die Frage der Zuständigkeit bei einer möglicherweise anstehenden Bischofswahl wurde kaum diskutiert. Neue Domizellare wurden nicht aufgeschworen, freiwerdende Dignitäten nicht besetzt. Der Bischof nahm für die Domherren ebenfalls nicht entschieden Stellung. Erst in der bayerischen Zeit wurde das Domkapitel – auf

[71] Unter ihnen wiederum Georg Ludwig Poeckhel, Joseph Barth, B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt*, S. 283 f.

[72] Herrieden und Spalt 1804, Marienburg trotz des bayerischen Druckes – aber wegen des hinhaltenden Widerstandes des Bischofs – erst 1816, B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt*, S. 273, 375.

[73] B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt*, S. 296 f.; G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 24.

der Grundlage des § 34 des Reichsdeputationshauptschlusses – am 23. November 1806 förmlich aufgelöst[74].

Die toskanische Herrschaft in Eichstätt wehrte nur kurz, immerhin hat sie, ex eventu betrachtet, die extremen Eingriffe der ersten bayerischen Säkularisation verhindert. Im Frieden von Pressburg (26. Dezember 1805) wurde Eichstätt – wie auch die übrigen Teile von Passau sowie die Fürstentümer Brixen und Trient – endgültig dem nunmehrigen bayerischen König zugesprochen. Erzherzog Ferdinand, der Salzburg und Berchtesgaden an Österreich abgeben mußte, erhielt statt dessen, nach dem französischen Sieg bei Austerlitz, das «Kurfürstenthum Würzburg» (bis 1814)[75]. Dies war eine Folge der direkten Verhandlungen zwischen Napoleon und dem unterlegenen Franz I.[76]. Dabei gab Bayern das Fürstentum zunächst nur im Besitzstand von 1802 heraus, d.h. ohne die Reichsstädte Schweinfurt und Rothenburg, die Reichsdörfer Sennfeld und Gochsheim, ohne die Güter des ehemaligen Zisterzienserklosters Ebrach und der Reichsritterschaft, erst 1810 kam es zu einer endgültigen Regelung. Der Abzug bayerischer Truppen, die zahlreiche Kunstschätze, Effekten und Geschütze mit sich

[74] L. BRUGGAIER, Aufhebung und Wiedererrichtung des Domkapitels Eichstätt, in «Pastoralblatt des Bisthums Eichstätt», 68, 1921, S. 90, Separatdruck Eichstätt 1922, S. 12.

[75] *Deutsche Geschichte*, Bd. 6, S. 44-51, hier S. 48 f. Fr.W. GHILLANY (Hrsg.), *Diplomatisches Handbuch. Friedensschlüsse und Verträge vom Ausbruche der Französischen Revolution bis zur Restauration*, Bd. 1, Nördlingen 1855, S. 715-720, bzw. «Königlich-Baierisches Regierungsblatt», 1806, Nr. 7 und 8, S. 64-70; A. CHROUST, *Eine österreichische Sekundogenitur in Franken*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 2, 1929, S. 395-444; DERS., *Das Großherzogtum Würzburg (1806-14). Die äußere Politik des Großherzogtums*, Würzburg 1932; F. PESENDORFER, *Ein Kampf um die Toskana*, S. 377-415; D. SCHÄFER, *Ferdinand von Österreich. Großherzog zu Würzburg*, Köln u.a. 1988. 1814 kehrte Ferdinand in die wiedererrichtete Herrschaft in die Toskana zurück.

[76] Brief von Franz an Ferdinand vom 29.12.1805: «Er [d.i. Bonaparte] begehrte nur meine italienischen Staaten, ich sagte, dies wäre zu viel und trug ihm an, sie an wen anderen von meinem Hause abzutreten. ... Bei den Negotiationen mit ihm ließ ich darauf anfragen, sie Dir abzutreten, dass mir dafür Deine gegenwärtigen Staaten oder ein Teil von ihnen überlassen bliebe. Davon wollte er gar nichts wissen, sondern kam mit der Proposition, dass ich Dir Tirol gegen Abtretung von Salzburg und Berchtesgaden an mich übergeben solle. Ich fügte mich dem, suchte aber mein Schicksal zu verbessern, wo thunlich. Anstatt dessen forderte er nun Tirol für Bayern, so wie den Teil von Eichstätt, den Du besessen hast und verspricht, Dir das Würzburgische, so wie es an Bayern beim letzten Frieden abgetreten wurde, zu verschaffen und eignet Salzburg und Berchtesgaden mir zu. – Was will ich tun, bei diesen Umständen, je länger ich zögere, werden die Bedingungen härter», zitiert bei F. PESENDORFER, *Ein Kampf um die Toskana*, S. 377. Napoleon zeigte seit seinem Empfang bei Ferdinand in Florenz 1796 Wohlwollen gegenüber dem Kaiserbruder. Er hoffte mit Würzburg Ferdinand möglichst weit weg von Wien und näher an Paris zu ziehen. Ferdinand war auch mehrere Male Gast in Paris.

nahmen[77], wurde am 1. Februar 1806 von der Bevölkerung mit Jubel begleitet, erhoffte man sich zu Recht – wie etwa in Eichstätt – mit der toskanischen Herrschaft eine Wiederherstellung alter Zustände, auch im religiösen Bereich (Wallfahrt, Prozessionen etc.). Einer toleranten Haltung gegenüber der protestantischen wie jüdischen Bevölkerung stand allerdings der Versuch gegenüber, die Universität, nach einer offeneren Zeit unter der bayerischen Regierung, wieder streng zu rekatholisieren, was einen starken Rückgang der Studentenzahlen nach sich zog[78].

Die erste kurze bayerische Zeit hatte Würzburg zwei wichtige Neuerungen gebracht. Zum einen war es mit der Verkündigung des Religionsedikts vom 20. Januar 1803 die Zulassung einer evangelischen Gemeinde an der damals 'modernsten' Kirche der Stadt, der 1789 errichteten ehemaligen Benediktinerkirche St. Stephan[79]. Die Gemeindemitglieder rekrutierten sich aus Militär- und Universitätsangehörigen, aber auch aus zahlreichen Schauspielern des 1803/04 gegründeten Theaters. Diese neue kulturelle Einrichtung korrespondierte zum anderen mit der am 16. Januar 1803 gegründeten Lese-Gesellschaft mit Namen «Museum für Lektüre periodischer in- und ausländischer Zeitungen und wissenschaftlicher Zeitschriften». Diese in der Tradition von Aufklärungsgesellschaften stehende Vereinigung zeigt die große zeitliche Verzögerung einer solchen Einrichtung in Würzburg, entsprechende Bemühungen aus den Jahren 1782 und 1785 wurden vom Fürstbischof verhindert. Diese bürgerliche Gesellschaft, seit 1822 unter dem Namen «Harmonie» bis heute bestehenden Institution, trug maßgeblich dazu bei, daß sich demokratische Impulse in der Bürgerschaft verbreiteten, aber auch das Engagement für das Gemeinwohl sowie das Mäzenatentum wurden damit in der bürgerlichen Honoratiorenschicht der Stadt gefördert[80]. Religiöse Toleranz und moderne Kultureinrichtungen waren erst nach der Säkularisation in Würzburg möglich.

Ein knapper Blick auf die altbayerischen Diözesen bestätigt die Vorgänge, wie sie aus Franken bekannt sind. Auch hier stehen direkt auf Bayern zulaufende Säkularisationen wie in Freising und zum Teil in Passau neben solchen, die eine Verzögerung aufgrund der toskanischen Herrschaft (die andere Hälfte Passaus) wie der Sonderentwicklung des Dalbergischen Kur-

[77] Dafür mußte dann Ferdinand Geschirr und Kunstschätze aus Salzburg holen lassen!

[78] R. ENDRES, *Die Eingliederung Frankens*, S. 84, 89.

[79] *Mehr als Toleranz. 200 Jahre Evangelisch in Würzburg*, Würzburg 2003.

[80] F. BANDORF, *200 Jahre Harmonie-Gesellschaft-Würzburg – Älteste Bürgervereinigung Würzburgs* (Mainfränkische Hefte, 103), Würzburg 2003.

erzkanzlerstaates in Regensburg kannten. Die bayerische Herrschaft über Salzburg – wie über Tirol – blieb bekanntlich Episode. Die Eingliederung des Hochstifts Augsburg verlief wegen des Desinteresses der toskanischen Partei an Schwaben ohne Schwierigkeiten und zeitgleich mit den fränkischen Hochstiften. Im Falle Augsburgs mußte Bayern auf den nunmehr in Württemberg liegenden Diözesanteil um Ellwangen verzichten; der Tiroler Anteil der Diözese ging übrigens später an das Bistum Brixen[81]. Augsburg spielte zwischen 1794 und 1816 eine gewisse Sonderrolle, war es doch Sitz der aus Köln geflohenen Nuntiatur (Annibale della Grenga).

Joseph Konrad Freiherr von Schroffenberg hatte am Ausgang des 18. Jahrhunderts neben der Fürstpropstei Berchtesgaden auch die Bistümer Freising und Regensburg in seinen Händen[82]. Seine Versuche, nach dem Frieden von Lunéville ein gemeinsames Vorgehen gegen die drohende Auflösung zu organisieren, scheiterten. Das Bündnis mit Konstanz, Eichstätt, Basel und Trier blieb ohne Erfolg. So verlor Schroffenberg seine geistlichen Staaten an drei neue Herren (Bayern, Toskana, Dalberg). Für Bayern war die Transformierung einer fürstbischöflichen Residenz in eine bayerische Provinzstadt ein rascher, lange herbeigesehnter Schritt[83]. Lediglich der Kurerzkanzler machte die «Besitzergreifung» unter «dem ausdrücklichen Vorbehalte dessen, was Kaiser und Reich nach deutscher Staats- und Kirchenverfassung entscheiden werden»[84].

Der letzte Passauer Fürstbischof, Leopold Leonhard Graf von Thun († 1826), weigerte sich Zeit seines Lebens, die Säkularisierung und Aufteilung seines Hochstiftes anzuerkennen[85]. Er entzog sich der Realität durch

[81] W. MÜLLER, *Die Säkularisation von 1803*, S. 77 f.; St. MIEDANER, *Die Neuorganisation des Augsburger Bistums*, in H. AMMERICH (Hrsg.), *Das Bayerische Konkordat 1817*, Weißenhorn 2000, S. 17-48.

[82] Zum Folgenden W. MÜLLER, *Die Säkularisation von 1803*, S. 63-67; N. KEIL, *Das Ende der geistlichen Regierung in Freising. Fürstbischof Joseph Konrad von Schroffenberg (1790-1803) und die Säkularisation des Hochstifts Freising* (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, 8), München 1987; G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 111-121. Zur Größe *ibidem*, S. 118: Freising 15 Quadratmeilen mit 30.000 Einwohnern, Regensburg: 6 Quadratmeilen mit 11.000 Einwohnern.

[83] S. GLEIXNER, *Von der fürstbischöflichen Residenzstadt zum bayerischen Behördensitz. Die Eingliederung Freisings in das Kurfürstentum Bayern 1802-1804*, in H. GLASER (Hrsg.), *Freising wird bairisch*, S. 13-140.

[84] Brief vom 27. Oktober 1802 an Schroffenberg, zitiert nach G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 119.

[85] G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 122-142. Zur Größe: 18 Quadratmeilen mit 55.600 Einwohnern: Bayern erhielt die Stadt Passau mit dem Land zwischen Donau

eine langjährige Übersiedlung (seit 1804!) nach Böhmen, ohne auf seine geistlichen Rechte zu verzichten. Dies führte zu unerträglichen Reibereien zwischen ihm und der bayerischen Regierung, wie auch mit den Geistlichen in der Diözesanverwaltung. Deshalb dauerte es wohl auch bei Thun am längsten, bis im Jahre 1808 eine befriedigende Entschädigungsvereinbarung getroffen werden konnte. Die Kosten teilten sich die beiden Nachfolgestaaten Bayern und Österreich. Bischof Leopold weigerte sich aber, im Gegensatz zu seinem eichstättischen Kollegen, die anteilige Kriegssteuer zu begleichen[86].

Im Gegensatz zu den anderen bayerisch-fränkischen Diözesen blieb in Regensburg mit seinem Nebeneinander von protestantischer Reichsstadt und zahlreichen reichsunmittelbaren Stiften und Klöstern die Situation im Kern unverändert[87]. Der neue Kurerzkanzler und Primas Germaniae, Karl Theodor von Dalberg († 1817) berichtete Papst Pius VII. am 11. März 1803 über den Stand seiner Bemühungen, die er stets prokirchlich verstanden wissen wollte:

«Über meinen Pflichteifer will ich nicht reden. Einstweilen habe ich im Bistum Regensburg die Stadt, Kapitel, Klöster und Rechte des Bischofs unverletzt bewahrt, habe als treuer Depositar der zeitlichen Güter den provisorischen Besitz unter dem ausdrücklichen Vorbehalt der Rechte der Kirche angetreten und eben dadurch die Versuche einiger weltlicher Fürsten, die nach der Beute begierig waren, zum Stillstand gebracht»[88].

Sein Versuch, als Fürstbischof von Konstanz eine Koalition fränkisch-bayerischer Bistümer (Eichstätt, Würzburg, Freising, Regensburg und Speyer) zusammen zu bringen, scheiterte wie so viele entsprechenden Initiativen[89]. Das Metropolitankapitel Regensburg nahm die bisherigen Regensburger Domherren auf und wurde, freilich nur theoretisch, ergänzt durch

und Ilz, Toskana (Österreich) das sogenannte «Land der Abtei», Österreich die zahlreichen passauischen Kameralherrschaften. Das «Land ob der Abtei» fiel 1805 an Bayern.

[86] Schreiben Friedrich von Zentner, enger Mitarbeiter von Montgelas vom 28. Februar 1815: «Der Herr Fürstbischof von Eichstädt hat den königlichen Verordnungen, wenn darauf bestanden wurde, sich immer willfähriger unterworfen und in die durch die Auflösung des deutschen Reiches eingetretenen Veränderungen sich gefüget; weniger nachgiebig war dagegen von jeher der Herr Fürstbischof von Passau; dieser suchte bei jeder Gelegenheit die Vorzüge und Vorrechte zu behaupten, welche den abgetretenen geistlichen Regenten in dem Reichsdeputations-Hauptschlusse zugesichert sind», zitiert nach G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 131.

[87] W. MÜLLER, *Die Säkularisation von 1803*, S. 67-71.

[88] Druck bei L. KÖNIG, *Papst Pius VII.*, S. 37; R. FREIIN VON OER (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803*, Nr. 17, S. 78 f.

[89] G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer*, S. 156.

die Mitglieder des ehemaligen Mainzer Domkapitels, dessen Mitglieder sich zerstreut bzw. in wenigen Fällen in Aschaffenburg wieder zusammengefunden hatten[90]. Ein gemeinsames Ordinariat Regensburg-Mainz blieb ebenso illusionär. Erstaunlich ist das anfängliche Nebeneinander des neuen Erzbischofs neben dem alten Bischof Schroffenberg († 1803), das nur möglich war, weil sich Dalberg zunächst nicht in die geistlichen Angelegenheiten einmischte. Dalberg konnte als Landesherr nur in Aschaffenburg und im Fürstentum Regensburg agieren, im übrigen Bistum fungierte er lediglich als Administrator[91].

Trotz der rechtlichen Möglichkeiten hat Dalberg viele geistliche Institutionen bestehen lassen. Dazu gehörte auch die traditionsreiche Alte Kapelle in Regensburg. Als Regensburg mit seinen ehemaligen Reichsstiften 1810 an Bayern fiel, war es unklar, ob geistliche Institutionen, die vom Vorgänger nicht säkularisiert worden waren, vom nachfolgenden Landesherrn quasi nachträglich säkularisiert werden durften. Diese juristischen Vorbehalte hätten die bayerische Regierung wohlmöglich nicht abgehalten, jedoch besaß Bayern seit 1808 eine erste Konstitution, die auch das Eigentum von kirchlichen Gemeinschaften schützte, zum anderen ließen die außenpolitischen Ereignisse (1812 Rußlandfeldzug) die bereits eingeleiteten Säkularisierungsmaßnahmen ruhen. Schließlich war ein erheblicher Teil des stiftischen Kapitals in Österreich angelegt; diese Summe drohte bei einer Säkularisierung verloren zu gehen[92].

Am Ende waren alle fränkisch-bayerischen Hochstifte säkularisiert. Neben einem direkten Übergang an Bayern sind auch zeitlich verzögerte Entwicklungen zu sehen, die im Zusammenhang mit der habsburgischen Sekundogenitur bzw. mit dem dalbergischen Kurerzkanzlerstaat zu betrachten sind. Entsprechend harsch oder milde waren die Übergangsprozesse. In dem bereits zitierten Brief Dalbergs an Pius VII. vom März 1803 kommt er auf die unterschiedliche Situation der Kirche in Deutschland und Italien zu sprechen:

«Eine große Gefahr drohte der Kirche in Italien, eine größere Gefahr droht jetzt der Kirche in Deutschland; dort raubten die Mächte Frankreichs, hier rauben die Mächte

[90] *Ibidem*, S. 263-265.

[91] *Ibidem*, S. 157. Nach 1806 kam Frankfurt noch zur Dalbergischen Herrschaft hinzu. Am 12. Februar 1810 wurde Frankfurt zum Großherzogtum erhoben, am 23. Mai desselben kam das Fürstentum Regensburg an Bayern. 1813 verlor Dalberg das Großherzogtum und blieb 'nur' noch Erzbischof.

[92] Siehe D. Götschmann, *Das Kollegiatstift und die unterbliebene Säkularisation*, in W. Schiedermair (Hrsg.), *Die Alte Kapelle in Regensburg*, Regensburg 2002, S. 80-87.

Frankreichs, Preußens, Rußlands, der Protestanten und einiger katholischer Fürsten die Güter der Kirche».

So wie die Päpste Pius VI. und Pius VII. die Religion in Italien gerettet haben, freilich auf Kosten der «zeitlichen Güter des heiligen Stuhles», so ist «auch in Deutschland das Depositum der katholischen Religion noch unverletzt, unverletzt sind noch die Rechte der heiligen Kirche, wenigstens nicht direkt verletzt und auch für die Sustentation des Klerus ist gesorgt»[93]. – Großherzog Ferdinand meinte bei einem Vergleich zwischen Florenz und Würzburg, daß in beiden Städten die Nebel sehr dicht seien, aber in Würzburg «sind sie noch etwas kälter»[94]. Auch so kann die Unzufriedenheit über eine Herrschaftstransferierung ausgedrückt werden.

[93] L. König, *Papst Pius VII.*, S. 38; R. Freiin von Oer (Hrsg.), *Die Säkularisation 1803*, S. 79.

[94] F. Pesendorfer, *Ein Kampf um die Toskana*, S. 387.

Episcopato e governo nelle legazioni dello Stato della Chiesa alla venuta di Napoleone

di *Umberto Mazzone*

L'intreccio di poteri che si dà alla fine dell'Antico Regime in una realtà come quella della legazione bolognese, ci mostra come il cardinale legato abbia piena potestà di governare, amministrare e moderare tutti gli abitanti della città e contado di Bologna, di intervenire in tutte le cause civili, criminali e miste senza aver riguardo per le giurisdizioni esenti, di punire i colpevoli, di effettuare confische, di nominare e revocare ufficiali temporali, di graziare rei, compresi gli omicidi, di restituire i beni confiscati, poteri che sono rafforzati dal breve *contra bannitos* che gli permette di spaziare in sostanza senza limiti nel vasto campo della tutela dell'ordine pubblico. Anche sul versante dei poteri spirituali è garantito al rettore provinciale un raggio d'azione vastissimo con il solo limite di non derogare dai decreti tridentini riaffermandosi con forza la sua autorità sul clero locale, sia regolare sia secolare, con pieno diritto di giudicare, investigare e punire in materia sia criminale sia civile pertinente *ad forum ecclesiasticum* anche facendo ricorso al braccio secolare. Infine ha diritto di concedere indulgenze, di rimettere peccati, di assolvere gli scomunicati e coloro che sono stati colpiti da interdetto o da altre censure ecclesiastiche. Tutte prerogative che mostrano come anche dopo il Tridentino non ci si esima dall'incidere sull'autorità dell'ordinario del luogo dal punto di vista della giurisdizione[1].

È proprio in questa compresenza delle due componenti temporale e spirituale che risiede tutta l'importanza e la delicatezza del ruolo del cardinale legato, espressione del potere centrale nei confronti del potere politico

[1] Si vedano U. Mazzone, *«Evellant vicia ... aedificent virtutes»: il cardinal legato come elemento di disciplinamento nello Stato della Chiesa*, in P. Prodi (ed), *Disçiplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 40), Bologna 1994, pp. 691-731; A. Gardi, *Lo Stato in provincia. L'amministrazione della Legazione di Bologna durante il regno di Sisto V (1585-1590)*, Bologna 1994; A. De Benedictis, *Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 23), Bologna 1995.

locale, ma anche possibile istanza superiore di regolamentazione, dotata di ampia autorità di interferenza e controllo, della vita spirituale verso l'ordinario diocesano con una limitazione della sua potestà che rende il vescovo dello Stato Pontificio assai più debole rispetto a quello soggetto a sovrani esclusivamente temporali. Il cardinale legato si presenta così sulla scena istituzionale dello Stato moderno europeo come un *unicum*, ricoprendo il ruolo di rappresentante del sovrano, di giudice competente su tutti i chierici e, al contempo, concorrendo con l'ordinario nella giurisdizione ecclesiastica. Ci troviamo così di fronte a un esercizio di potere politico territoriale e a un concorso nello svolgimento di compiti pastorali la cui ambiguità istituzionale appare in tutta la sua clamorosa evidenza.

Le relazioni tra Bologna e la Santa Sede erano stabilite, a partire dal 1447, con i capitoli conclusi con il pontefice Niccolò V che prevedevano che il governo della città fosse attribuito congiuntamente al legato e alle magistrature cittadine e che da parte dell'uno o dell'altre nulla si potesse stabilire senza il consenso reciproco, dando così origine a una forma di governo denominato misto[2]. In questa situazione istituzionale il rettore provinciale si presenta sempre più come un potente strumento amministrativo per trasmettere nella città gli orientamenti politici prevalenti a Roma, con ripetuti tentativi di rendere omogenea la particolare situazione bolognese ai più generali ordinamenti dello Stato della Chiesa.

Al confronto tra legato e aristocrazia cittadina si aggiunge quello tra legato e il terzo polo del potere cittadino: quello spirituale ove si manifestò, come ricordato, una lungamente documentata pratica legatizia di ingerirsi nell'ambito spirituale. Non ci si trova di fronte ad episodi occasionali o sporadici, connessi magari a circostanze e a caratteri personali particolari, ma a un vero e proprio segno distintivo, quasi costituzionale dello Stato della Chiesa per tutta l'età moderna secondo quel noto processo di secolarizzazione della Chiesa e clericalizzazione dello Stato ricordato da Paolo Prodi[3].

[2] Su questa definizione cfr. P. Colliva, *Bologna dal XIV al XVIII secolo: «governo misto» o signoria senatoria?*, in A. Berselli (ed), *Storia dell'Emilia-Romagna*, Bologna 1977, II, pp. 13-34.

[3] Sulle difficoltà avute dal vescovo bolognese a difendere il proprio potere di giurisdizione nei confronti dell'autorità statale si veda P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 3), Bologna 1982, pp. 251 ss. Per un quadro della situazione negli stati imperiali si veda K. Andermann, *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, in «Historische Zeitschrift», 271, 2000, pp. 593-619. Estremamente importante per la chiarificazione concettuale M. Heckel, *Säkularisierung: Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte.

Infine, per dare una dimensione più precisa al controllo politico sull'episcopato, occorrerà valutare quale sia stato il ruolo autonomo effettivo del vescovo residente nel periodo postridentino, quando si assiste a un progressivo svuotamento da parte delle congregazioni romane della normativa tridentina che ne rivalutava la funzione, conferendogli una serie di prerogative e rafforzandone l'autorità. Nella ricostruzione del clima precedente alla secolarizzazione non potrà certo mancare la considerazione dell'altro elemento del parallelogramma delle forze, quello inquisitoriale. Nei rapporti tra potere politico legatizio, comunità, potere spirituale episcopale e potere di controllo degli inquisitori locali va dunque ricercata la chiave di lettura della società di antico regime nel territorio delle legazioni pontificie.

Il Settecento bolognese aveva avviato ampie riflessioni sulle riforme, incoraggiate dalla presenza di un arcivescovo come Prospero Lambertini[4], poi papa Benedetto XIV.

Nell'ultimo ventennio del XVIII secolo si era originata una tensione notevole tra il Senato bolognese, il legato e la corte romana, in seguito all'avvio del piano economico di Pio VI per il risanamento dello Stato. In tale occasione il legato Ignazio Boncompagni Ludovisi aveva disposto l'accatastamento generale di tutto il territorio, per consentire l'introduzione del terratico e lo stabilirsi in città di un contingente militare regolare al suo esclusivo comando[5]. Il cardinale Boncompagni fu fin da subito osteggiato dal Senato e si originò in città una netta e costante contrapposizione al legato e alla Curia che ebbe anche ripercussioni europee[6].

Poiché all'origine dello scontro vi era il piano economico di Pio VI, gestito localmente dal cardinal Ignazio Boncompagni Ludovisi[7], l'episodio rende

Kanonistische Abteilung», 66, 1980, pp. 1-163. Ora anche P. PRODI, *Konkurrierende Mächte: Verstaatlichung kirchlicher Macht und Verkirchlichung der Politik*, in P. BLICKLE - R. SCHÖGL (edd), *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europa*, Epfendorf 2005, pp. 21-36.

[4] Sui progetti e sulle riforme del secondo Settecento si veda L. DAL PANE, *Lo Stato pontificio e il movimento riformatore nel Settecento*, Milano 1959, per la legazione di Romagna P. BELLETTINI, *Finanze e riforme. Ravenna nel secondo Settecento*, Ravenna 1983 e C. CASANOVA, *Le mediazioni del privilegio. Economie e poteri nelle Legazioni pontificie del '700*, Bologna 1984.

[5] A. DE BENEDICTIS, *Repubblica per contratto*, cit., p. 381.

[6] *Ibidem*, p. 382.

[7] «Il Piano economico dava un colpo mortale al reggimento bolognese; tale che, se anche il nome e le forme ne fossero sopravvissute qualche lustro, la sua morte si poteva dir certa e prossima. Si comprende perciò come in questa sua ultima lotta a difesa delle proprie

chiari anche atteggiamenti antiromani, separatisti e di palese riscoperta delle autonomie cittadine che matureranno nell'aristocrazia cittadina all'arrivo dei francesi. La loro avanguardia entra in Bologna il 18 giugno 1796 sera e il giorno successivo 19 giugno, domenica, le truppe giungono in forze. In città è diffusa la sensazione che i francesi siano solo intenzionati a passare per Bologna, in maniera non ostile, che non vogliano giungere a una vera e propria occupazione o compiere un violento rivolgimento politico. Un'aspettativa che è testimoniata, il 19 giugno 1796, proprio da quello che è, verosimilmente, l'ultimo atto pubblico del potere pontificio a Bologna, l'editto del cardinal legato Ippolito Vincenzi, che, nel comunicare alla città che è giunta l'armata napoleonica, sottolinea come «le truppe vengono come amiche» e invita alla tranquillità e al rispetto dei francesi [8]. Il giorno successivo, 20 giugno, l'arcivescovo di Bologna cardinal Andrea Gioannetti esorta i confessori delle parrocchie affinché ispirino «al popolo li sentimenti di obbedienza fedele ad ognuno di quei che reggono»[9]. In queste prime ore non pare quindi esservi una percezione del significato degli eventi, ovvero non è avvertito che si è di fronte all'avvio irreversibile del processo di secolarizzazione delle legazioni che troverà un momento di arresto solo circa vent'anni dopo con la Restaurazione.

Ne ricaviamo così un'ulteriore conferma di come, dopo i rivolgimenti d'Oltralpe, non si segnalino immediatamente nella vita dei fedeli italiani timori particolarmente angosciosi circa gli esiti della discesa delle Armate repubblicane in Italia. Il dibattito si raccoglie ancora intorno al libro di Nicola Spedalieri, *De' diritti dell'uomo*[10], in cui il teologo siciliano presentava le sue posizioni alla luce di quanto accaduto dopo la rivoluzione francese. In ultima analisi la Chiesa poteva accettare il nuovo modello di governo costituzionale che prometteva di garantire i fondamentali diritti dell'uomo a condizione che il cattolicesimo nella sua esistente struttura venisse riconosciuto come religione di Stato. Si cercava di rinnovare, sia pure in un contesto politico profondamente mutato, la relazione usuale che

prerogative contro il piano economico il senato siasi impegnato», *Catalogo illustrativo dei libri, documenti ed oggetti esposti dalle province dell'Emilia e delle Romagne nel tempio del Risorgimento italiano (esposizione regionale in Bologna 1888)*, compilato da R. Belluzzi - V. Fiorini, Bologna 1890 ss., II, p. 87.

[8] *Raccolta de' bandi, notificazioni, editti etc. pubblicati in Bologna dopo l'ingresso delle truppe francesi*, Bologna 1796, I, p. 4; *Catalogo illustrativo*, cit, II, p. 457, ai bolognesi non erano state inviate istruzioni dal centro, perché la corte di Roma era rimasta assolutamente sorpresa da un'avanzata così rapida dei francesi.

[9] *Raccolta de' bandi*, cit., I, p. 9.

[10] *De' diritti dell'uomo libri VI. Opera di Nicola Spedalieri siciliano*, Assisi 1791.

aveva segnato l'antico regime: «le nuove autorità s'impegnavano a garantire l'assetto e i privilegi della Chiesa in cambio di una sua azione nel sostenere il nuovo ordinamento»[11]. Una proposta moderata destinata a essere presto superata. Con l'emanazione del breve *Quod aliquantum* (1791) il papa non si limita a condannare la nuova struttura della Chiesa francese ma sviluppa la tesi dell'esistenza di una incompatibilità assoluta tra la dottrina cattolica e i valori rivoluzionari. Diviene così evidente che

«la laicizzazione dello Stato – riconoscimento dei diritti politici e civili agli acattolici; proclamazione delle libertà dei culti; nazionalizzazione dei beni del clero; attuazione dello stato civile; eliminazione del valore legale dei voti religiosi; introduzione del divorzio; concessione ai sacerdoti delle facoltà di contrarre matrimonio ecc. – porta rapidamente allo scontro tra cattolicesimo e Rivoluzione»[12].

Si giunge così, ma solo dopo qualche tempo, a una reale contrapposizione di prospettive e solo dopo il 20 giugno 1796, quando Napoleone prende possesso della città di Bologna come preda di guerra, viene percepito il significato di rottura che aveva assunto la discesa degli eserciti rivoluzionari. I gesti non possono lasciare spazio ai dubbi: Napoleone convocò il cardinale legato al quale comunicò che il suo governo era da considerarsi decaduto, mentre era stata ricostituita la Repubblica di Bologna. Segue l'ordine di lasciare la città entro tre ore. Incontrò poi il vicelegato Giacinto Orsini cui intimò di restare consegnato in città sino al ritorno dell'ambasciatore di Bologna a Roma[13], e il cardinal arcivescovo Gioannetti al quale prescrisse

[11] D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (*Storia d'Italia.* Annali 9), Torino 1986, pp. 767-806, a p. 784. Per una visione della situazione precedente alla rivoluzione si veda M. ROSA, *Tra cristianesimo e Lumi. L'immagine del vescovo nel '700 italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 23, 1987, pp. 240-278. Non si può prescindere da G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione: studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato (Alessandria) 1985; D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993; M. CAFFIERO, *Religione e modernità in Italia: secoli XVII-XIX*, Pisa 2000.

[12] D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 785.

[13] La partenza del cardinal legato Vincenti ebbe degli strascichi patrimoniali che inquietarono non poco gli Assunti del Senato bolognese. Il Senato aveva infatti sequestrato i mobili e i beni che il legato aveva lasciato nel suo appartamento e li tenevano come pegno nell'attesa che venissero rilasciati i corrispondenti beni che erano stati, a loro volta, sequestrati a Roma all'ambasciatore bolognese Angelelli. A un certo punto gli Assunti si accorsero che la cassa con l'argenteria, il bene più prezioso sequestrato al legato, era scomparsa. Dopo affannose ricerche si scoprì che la cassa era stata sottratta dolosamente, per disposizione del legato, dal suo maestro di casa e affidata all'incaricato d'affari in Bologna del re di Spagna Cappelletti ponendola così sotto la tutela diplomatica. In preda allo sconforto gli

di disporre che il clero attendesse al suo ministero e non si intromettesse in questioni secolari[14]. Napoleone parlò poi al Senato riunito dichiarando che gli era ben noto, anche prima del suo arrivo, il valore «delle antiche prerogative e dei privilegi lasciati alla città e provincia quando venne in poter dei pontefici e come questi erano stati in ogni tempo lesi» e che di conseguenza desiderava «restituire alla Città stessa la sostanza del suo antico Governo, laonde restava abolita ogni autorità vegliante sin qui, e concentravasi per ora tutto il potere legislativo e governativo nel Senato, onde dar luogo a più matura deliberazione per ridonarle, dipendentemente anche dall'opinione pubblica, quella forma di Governo che si approssimasse all'antica, dovendosi però dal senato stesso prestare in di lui mani il giuramento di fedeltà alla Repubblica Francese e di esercitare questo sotto la dipendenza di lui stesso»[15].

Il 21 giugno 1796 il Senato aveva da parte sua emanato un bando con il quale si proclamava che il giorno precedente erano state abolite «tutte le passate autorità»[16] mentre Bonaparte avrebbe concentrato nel senato i massimi poteri[17]. Nello stesso giorno i senatori giurarono – toccando i Vangeli – «a Laude e Gloria dell'Onnipotente Iddio, della Beata Vergine e di tutti i Santi; ad onore eziandio e riverenza dell'invitta Repubblica Francese» di non fare «cosa contraria agli interessi dell'istessa invitta Repubblica» e di adempiere agli obblighi della carica «come buoni cittadini rimosso qualunque odio e favore»[18].

Assunti ebbero il forte timore che i beni dell'ambasciatore bolognese fossero da considerare perduti. A porre fine alle loro ansie giunse da Roma il 26 luglio la notizia del dissequestro dei beni dell'Angelelli, *Catalogo illustrativo*, cit., II, p. 594. Anche nella altre Legazioni la partenza dei rettori provinciali avvenne nello spazio di pochi giorni, evidenziando l'errore di valutazione sulle intenzioni dei francesi commesso a Roma. Il legato di Ferrara, Francesco Maria Pignatelli lascia la città il 23 giugno, cfr. Ch. Weber, *Legati e governatori dello stato pontificio (1550-1809)*, Roma 1994, p. 256. Il cardinal Antonio Dugnani uscì da Ravenna il 25 giugno 1796 con il vice legato Giustiniani in occasione della prima venuta dei francesi, ritornò in luglio, il 2 agosto si trasferì a Rimini e il 12 novembre ritornò a Ravenna da dove partì nuovamente il 31 gennaio 1797 con il vice legao, Ch. Weber, *Legati e governatori*, cit., p. 373. Per una visione d'insieme cfr. A. Varni (ed), *I «Giacobini» nelle legazioni: gli anni napoleonici a Bologna e Ravenna. Atti dei convegni di studi svoltisi a Bologna il 13-14-15 novembre 1996*, 3 voll., s.l., s.d.

[14] *Catalogo illustrativo*, cit., II p. 493.

[15] *Ibidem*, p. 494.

[16] *Raccolta de' bandi*, cit., I, p. 10.

[17] A. De Benedictis, *Repubblica per contratto*, cit., p. 386.

[18] *Catalogo illustrativo*, cit., II, p. 500.

L'arcivescovo Gioannetti non giurò in quell'occasione ma soltanto alcuni giorni dopo, il 25 giugno, e come forma di riguardo nei suoi confronti il Senato delegò i senatori Segni e Barbazza a recarsi al palazzo arcivescovile a ricevere il giuramento, secondo la formula concordata in precedenza, che recitava:

«Nel Santo Nome di Dio, della Beata Vergine e dei Santi Protettori della Città e Diocesi di Bologna, Io sottoscritto Cittadino ed Arcivescovo della suddetta Città e Diocesi, sempre unito al Capo della Cattolica Romana Chiesa e Vicario di Gesù Cristo, avendo in considerazione lo stato presente di questa Città e Provincia prometto e giuro, *facta cruce more episcopali*, all'Ill.mo ed Eccelso Senato di essere devoto ed obbediente al medesimo presente Stato e siccome ho procurato, così anche procurerò col mio sacro Ministero di mantenere la pubblica tranquillità e la subordinazione alle veglianti Leggi ed Autorità costituite»[19].

La venuta delle truppe di Bonaparte in Italia nel 1796 rappresenta in realtà il primo incontro della Chiesa con la realtà rivoluzionaria. Se ne ricava la sensazione di un insieme assai mosso[20]. La più parte della popolazione,

«soprattutto quella rurale, sprovvista di autonomia etica e culturale, recepisce passivamente quell'immagine della Rivoluzione come dissoluzione, ad un tempo, del cattolicesimo e di ogni regola di convivenza civile che ad essa presentano diversi predicatori ... Ma nei centri urbani – e spesso con l'attiva partecipazione mediatrice dei vescovi – l'incontro con la Rivoluzione avviene su di un terreno di compromesso: il clero s'impegna a garantire un pacifico trapasso di poteri, mentre le nuove autorità assicurano la conservazione di un ruolo politico alla Chiesa»[21].

Troviamo tracce di questo atteggiamento nella notificazione esortatoria al clero e al popolo bolognese del 6 luglio 1796 del cardinal Gioannetti, nella quale egli assicura il suo impegno per la quiete pubblica, mentre auspica che la vita religiosa sia salvaguardata[22]. A questo scritto risponde, sostanzialmente, il bando del Senato del 29 luglio 1796 che si esprime per il libero esercizio del «nostro culto e della santa nostra cattolica religione» e ribadisce, con formula assai efficace, che il «Senato è convinto della pietà soda di questo popolo»[23]. Dall'altro lato il Senato cerca di coinvolgere i

[19] *Ibidem*, p. 501.

[20] Rassegne delle posizioni della storiografia italiana in C. Tosi, *Repubblica e religione. Studi recenti sul rapporto tra politica e religione nella prima Repubblica Cisalpina (1796-1799)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 31, 1995, pp. 293-319 e E. Saurer, *Säkularisierung, Entchristianisierung, Entzauberung. Diskussionen in der italienischen Geschichtsschreibung*, in H. Lehmann (ed), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, pp. 183-193.

[21] D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 787.

[22] *Raccolta de' bandi*, cit., II, p. 42.

[23] *Ibidem*, III, p. 58.

sacerdoti nella nuova situazione cittadina invitandoli a pregare per illuminare l'azione di governo poiché «predicando la sana morale del vangelo vi renderete nel tempo stesso cittadini utili alla patria vostra»[24]. Nel giugno 1796 quando le truppe napoleoniche entravano in Bologna era l'arcivescovo in realtà a legittimare l'azione che poneva termine al dominio temporale papale sul bolognese. Il suo atteggiamento rivolto alla moderazione fu dettato da molteplici motivi. Non solo Napoleone

«aveva ripetutamente manifestato l'intenzione di proteggere la religione; ma il Senato si era anche affrettato a dare un contenuto concreto a queste assicurazioni ... Si può insomma notare che la legittimazione del nuovo governo riposava anche sul fatto che questo s'impegnava a difendere istituzioni tipiche di un regime di cristianità»[25].

Il Senato di Bologna il 29 luglio 1796 esorta al rispetto della religione, quella «religione, quel vincolo che unisce gli uomini a Dio, deve essere lo scopo principale di qualunque ben regolato governo»[26], ma, al contempo, si cercano di contenere le espressioni di dissenso dei religiosi. Lo stesso giorno fu infatti «pregato il sen. Segni di portarsi dall'Arcivescovo a fargli istanza di mettere a dovere il sig. D. Casarini curato di S. Lorenzo di porta Stiera, che si lascia trasportare a poco prudenti discorsi»[27].

L'intesa che viene a tessersi tra l'arcivescovo e il Senato cittadino mostra anche lo svilupparsi di una teologia politica che assume caratteri propri[28]. Gioannetti esprime un agire politico che lo vede vigile compartecipe della vita cittadina, evitando, anche quando si danno momenti di tensione, di esasperare i conflitti. Un esempio è la questione dell'espulsione dal territorio bolognese degli ex gesuiti che si sviluppa nell'agosto del 1796.

[24] *Ibidem.*

[25] D. MENOZZI, *Le chiese italiane e la rivoluzione: il caso di Bologna*, in D. MENOZZI (ed), *La Chiesa italiana e la rivoluzione francese*, Bologna 1990, pp. 121-179, a p. 139, per il mantenimento del regime di cristianità si veda anche p. 151. Si deve anche ricordare il caso di Lucca, dove la brevissima esperienza di un governo democratico si caratterizza proprio per la determinazione con cui si vollero conservare tradizionali assetti della società cristiana d'antico regime: l'autorità politica continua a comminare pene civili a chi infrange precetti ecclesiastici, in primo luogo la sottrazione all'obbligo della comunione pasquale, e giunge al punto di espellere un sacerdote per la sua propaganda a favore di radicali riforme religiose, si veda P.G. CAMAIANI, *Un patriziato di fronte alla rivoluzione francese. La repubblica oligarchica di Lucca dal 1789 al 1799*, in «Rassegna storica toscana», 30, 1984, pp. 1-43. Per la Toscana anche S. BONECHI, *La chiesa toscana di fronte a Napoleone: le diocesi di Firenze e Fiesole*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 28, 1994, pp. 379-410.

[26] *Catalogo illustrativo*, cit., II, p. 582.

[27] *Ibidem.*

[28] D. MENOZZI, *Le chiese italiane*, cit., p. 139.

L'8 agosto 1796 (20 termidoro) Napoleone inviava una lettera al Senato bolognese, ricevuta il 9 agosto, nella quale affermava di essere informato che gli ex gesuiti seminavano disordine e malumore a Bologna e disponeva che il Senato provvedesse alla loro espulsione entro 48 ore[29]. Era accaduto che gli ex gesuiti, con il sostegno della Spagna, alla notizia dei primi rovesci delle truppe francesi nel Mantovano avevano iniziato a far propaganda contro le nuove istituzioni, al punto da costringere il Senato a intervenire sin dal 7 luglio[30] nei confronti di Giuseppe Cappelletti che rappresentava a Bologna gli interessi della Spagna[31]. Questi, a sua volta, già il 4 luglio, avvertendo evidentemente che gli ex gesuiti cominciavano a esporsi troppo, aveva inviato loro un avviso di «non ingerirsi in cosa alcuna, né criticare, né parlare delle disposizioni»[32]. Ben presto però il Cappelletti si accende contro il Senato e manifesta tutto il suo sdegno per una politica che segnala come animata da astiosità antispagnola. Ne nasce un caso diplomatico che solo lentamente si smorza. Apprendiamo così inoltre che il Senato, nella riconquistata autonomia, aveva sviluppata un'embrionale politica estera avviando, già il 29 giugno con una memoria scritta, una relazione diretta con la Spagna[33]. Il timore del Senato è che la lettera di Bonaparte, richiedendo l'espulsione dei gesuiti, riaccenda la tensione con gli spagnoli. Nel tentativo di uscirne senza troppi danni il Senato invia a Napoleone una ambasceria per chiedere se l'ordine riguardava tutti i gesuiti o solo quelli forestieri, con l'obiettivo di guadagnare tempo[34].

Di fronte alle richieste senatorie Napoleone modera le sue disposizioni precedenti, dando luogo, da parte dei senatori, a un confronto, per lui lusinghiero, con la precedente amministrazione pontificia in quanto si ricordava ancora «e non senza amarezza, la inutilità quasi continua delle pubbliche preghiere allorché Roma e i Legati avevano abbassato qualche ordinazione»[35]. Il generale francese il 25 termidoro (12 agosto) scrive al

[29] *Catalogo illustrativo*, II, p. 590.

[30] *Ibidem*, II, 591

[31] J. LEFLON, *Pie VII. Des Abbayes bénédictines à la Papauté*, Paris 1958, p. 303, rammenta l'opera di mediazione, fallita, svolta nei giorni della rivolta antifrancese di Lugo nell'estate del 1796 dal barone Cappelletti, abruzzese al servizio della Spagna, e lo definisce personaggio singolare, un po' millantatore, che amava mettersi in mostra, posseduto da un'incontenibile ambizione e da uno sfrenato amore per l'intrigo.

[32] *Catalogo illustrativo*, cit., II, p. 591.

[33] *Ibidem*, p. 592.

[34] *Ibidem*, p. 597.

[35] *Ibidem*, p. 598.

Gonfaloniere Vincenzo Grassi di aver ricevuto le note del Senato sui gesuiti. Di conseguenza ha voluto sospendere la loro espulsione da Bologna «mais il est urgent que vous leur signifiez de se conduire avec plus de circonspection et de ne se méler des affaires publiques»[36]. Più ferma e minacciosa la lettera inviata, sempre da Bonaparte, lo stesso giorno al Senato:

«J'apprends, Messieurs, que les ex-gesuites, les prêtres et les religieux troublent la tranquillité publique. Faites leur connoitre que dans le même tems que la République française protége la Religion en ses Ministres, elle est inexhorable envers ceux qui oublient leur Etat, se mélent des affaires politiques ou civiles. Prévenez les Chefs des differentes Religions, que la 1.ere plainte qui me sera porté contre les Religieux, j'en rendrai tout le Convent responsable, je les chasserai de la Ville et je confisquerai leurs biens au profit des pauvres»[37].

Il Senato avrebbe poi provveduto a informare discretamente i religiosi per evitare che l'annuncio fosse «spiacevole a tanti ministri dell'Altare»[38]. Solo per gli ex gesuiti spagnoli si segue un percorso diverso, comunicando le decisioni di Bonaparte al rappresentante spagnolo Cappelletti affinché avvertisse di persona gli interessati.

Il 17 agosto anche l'arcivescovo scriveva agli Assunti per manifestare il suo gradimento per il metodo adottato nell'informare il clero delle deliberazioni di Bonaparte, «mezzo prudente e mite» e delle sue minacciate «energiche misure contro gl'individui del doppio clero, che turbar osino la pubblica tranquillità»[39]. Il cardinale appare orientato a manifestare una comprensione per le linee di Napoleone delle quali, se pur «forti e decise», non si dichiara sorpreso. Una prudenza che trova reiterate prove anche nell'esortazione dell'11 agosto 1796 affinché nelle chiese cittadine si continuino, come tradizione, le funzioni senza alcuna variazione e nell'acconsentire, lo stesso giorno, a non rendere pubblici i nomi dei non pascalizzanti[40].

Il 15 agosto il cardinale Gioannetti aveva fatto pervenire agli Assunti una memoria nella quale rispondeva al dubbio che «molti preti e moltissimi frati ardiscono di parlare svantaggiosamente dell'attuale Governo, di spargere massime all'inculcata quiete perniciose; che taluno ancora mostra zelo indiscreto e fanatico»[41].

[36] *Ibidem*.

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*, p. 599.

[39] *Ibidem*.

[40] *Ibidem*, p. 603.

[41] *Ibidem*, p. 605.

Gioannetti si rincresce di queste voci tanto più che ha spesso sollecitato il clero e

> «raccomandato d'insinuare la sommessione, la quiete e l'obbedienza senza voler entrare a discutere quanto si fa o si ordina dal Governo ... e con le stampe per ben due volte eccitato lo zelo dell'uno e dell'altro clero a sempre più impegnarsi non solo ad essere al popolo esempio di sommessione e di rispettoso silenzio, ma a correggere anzi que' che fossero sentiti tenere degli indecenti propositi».

In tale occasione il vescovo rinuncia anche al suo tradizionale corpo armato «se nel presente governo si vuole perfino abolito il nome di forza armata, cede rassegnato il Cardinale Arcivescovo all'intimata ordinazione»[42]. Il giorno successivo gli sarà concesso di tenere presso di sé due sbirri disarmati[43]. Come compensazione per la sua remissività il cardinale chiedeva un maggior rigore contro l'importazione e lo smercio dei libri da parte degli Assunti di studio. Da parte sua il Senato, in una notificazione del 14 ottobre 1796 ribadiva come fosse di peso

> «ripetere troppo essere grave l'abuso che tentano alcuni sopra le anime deboli. Ed è veramente massimo il torto che si tenta di fare a nostri vincitori. No cittadini, voi lo avete veduto e lo vedete: i francesi hanno rispettato e rispettano la vostra religione»[44].

Il 24 ottobre 1796 un edittò del Senato, constatando che il numero dei regolari era cresciuto in misura superiore al bisogno del culto, ordinava l'espulsione dei religiosi che non godevano della cittadinanza bolognese[45]. La risposta di Gioannetti è accorata e prudente e l'unica proposta positiva che sembra emergere è l'invito a non disperdersi, a mantenersi uniti nel difficile frangente. A successive restrizioni verso gli ordini religiosi e alle soppressione dei monasteri, che erano proclamate nei bandi del 27 dicembre 1796, la reazione del Gioannetti è articolata, complessa e rivela l'imbarazzo e l'inadeguatezza di un universo di pensiero, quello appunto in cui si muoveva il moderatismo romano, dell'arcivescovo di Bologna, di fronte al nuovo ordine di cose[46]. Egli giunge infine a immaginare di assumere su di sé l'emanazione provvedimenti delicati per i religiosi, riproponendo così la strategia di Carlo Borromeo quando, di fronte alle richieste del Senato di Milano, non volle che i chierici obbedissero a una disposizione del potere laico, ma egli

[42] *Ibidem.*

[43] *Ibidem*, p. 605, n. 1.

[44] *Raccolta de' bandi*, cit., VII, p. 63.

[45] G. RUGGIERI, *Teologi in difesa. Il confronto tra chiesa e società nella Bologna della fine del Settecento*, Brescia 1988, p. 73.

[46] *Ibidem*, p. 75.

stesso emanò una disposizione con cui li obbligò al rispetto del tributo[47]. Se la Chiesa non riusciva più a pensare dinamicamente se stessa all'interno di quell'armatura difensiva nella quale si ostinava a restare, nulla fa però pensare nei mesi successivi a una rottura tra il vescovo di Bologna e le autorità[48]. Il presule non manifesta aperte nostalgie verso il governo pontificio né cerca di ostacolare l'approvazione popolare della costituzione.

Pare anche occuparsi delle minute ricadute che i cambiamenti possono avere sulla vita quotidiana dei bolognesi. L'11 agosto 1796 una notificazione di Gioannetti esorta a mantenere alto il livello della pomposità dei riti liturgici perché questa, anche se superflua, favoriva lo svolgersi di molteplici attività economiche e artigianali nei campi della musica, delle scenografie, degli apparati[49]. L'allontanamento da Bologna del legato e il nuovo ruolo assegnato da Napoleone al Senato propone con evidenza il problema dell'assetto costituzionale della città, ovvero del come questa era inserita all'interno dello Stato della Chiesa. Decisivo a tale proposito appare il quindicesimo dei capitoli conclusi tra Niccolò V e la città nel 1447, presupposto per la dedizione bolognese al papato. Il capitolo «richiedeva che, nel caso qualche signore o comunità avesse fatto guerra a Bologna, il papa fosse tenuto a difenderla»[50]. A partire da questo fatto si sviluppa la riflessione sulle responsabilità dell'ingresso in Bologna dei francesi senza che vi fosse stata opposta alcuna resistenza e sulle conseguenze che ne discendevano.

Una lettera di un «imparziale ed amoroso cittadino» rivolta al popolo bolognese difende il senato per il suo comportamento nei giorni dell'arrivo dei francesi e lo assolve dalle accuse di timidezza e credulità. La responsabilità andava invece addossata alla corte di Roma che era stata completamente improvvida nel predisporre un'adeguata difesa militare e politica[51].

L'autore proseguiva impegnandosi in una diretta requisitoria contro il ruolo istituzionale svolto dal cardinale legato e ricordava:

«il dispotismo meno di Roma che di quei ministri che essa spediva a governarci, i quali tutto si credevan lecito, perché di nulla obbligati a render conto, rammentavano i vilipesi nostri diritti, i giurati patti non mantenuti e quella servitù nella quale si viveva, assai lontano dall'indole e dallo spirito di quelle capitolazioni con le quali sole ed in forza di positivo

[47] *Ibidem*, p. 80.

[48] *Ibidem*.

[49] *Raccolta de' bandi*, cit., IV, p. 48.

[50] A. De Benedictis, *Repubblica per contratto*, cit, p. 117.

[51] *Raccolta de' bandi*, cit., IV, p. 3.

contratto Bologna si era assoggettata ai pontefici. I legati erano avvezzati a chiamare i concordati privilegi revocabili a beneplacito»[52].

Di contro l'aristocrazia cittadina aveva sempre garantito che fossero «il culto liberamente esercitato, la santa religione protetta»[53]. Il Senato

«fu sempre il sostegno e il protettore del popolo contro la forza del dispotismo e della prepotenza; egli contrastava col Sovrano stesso e con i suoi ministri per minorare i politici mali della nazione ... il senato dunque, tutto chè aristocratico, era il più forte appoggio e sostegno della democrazia»[54].

Per il futuro, che non appare ancora di definitiva separazione, «o Roma in ogni caso conoscerà meglio il valore dei patti che si giurano anche fra Principe e suddito e così migliorerà la nostra sorte o non avrà essa più legittimo dominio sopra di noi»[55].

Il «cittadino imparziale ed amoroso» ritorna in seguito con un'altra lettera a sollevare la discussione della legittimazione dell'allontanarsi di Bologna dal potere pontificio[56]. Lo spunto del nuovo scritto è dato dal diffondersi di critiche al Senato perché si dice che «è chiara, patente e volontaria la defezione dal legittimo sovrano»[57]. Dunque esiste in città un partito che identifica ancora nel pontefice il sovrano legittimo e che giunge ad accusare il Senato di aver promosso una vera e propria sedizione. Il «cittadino» avanza argomentati ragionamenti a sostegno del fatto che Bologna non si sia ribellata al pontefice, ma che, più semplicemente, sia stata conquistata militarmente e che quindi, come conseguenza della azione armata non contrastata, ora non sia più soggetta al papa. Si trattava inoltre di una soggezione che si era evoluta contro lo spirito degli antichi patti offendendo la città, infatti «poteva mai piacere a Bologna che già fu libera, che sacrificò la sua libertà ai pontefici, che ne ritenne però una porzione, il vedere passeggiare fra le sue mura un cardinale circondato da doppie guardie con orgogliosa pompa»[58] e ancora «piacer poteva che a forza di straordinarie delegazioni, il legato

[52] *Ibidem*, IV, p. 7. Segnaliamo come si usino qui, quasi con le stesse parole, le espressioni adottate dal Senato nelle sue istruzioni agli inviati al Direttorio della Repubblica francese per affrontare il caso di un eventuale ritorno di Bologna alla Chiesa, si veda *infra*, nota 63.

[53] *Raccolta de' bandi*, cit., IV, p. 8.

[54] *Ibidem*, IV, p. 9.

[55] *Ibidem*, IV, p. 12.

[56] *Al popolo bolognese seconda lettera del cittadino imparziale ed amoroso*, *ibidem*, V, p. 3.

[57] *Ibidem*.

[58] *Ibidem*, V, p. 12.

divenisse il despota e l'arbitro di tutto»[59]? Anche un trattato di Luigi Morandi[60] sul governo papale di Bologna viene inserito nella raccolta dei bandi[61]. Il Morandi riprende temi del dibattito costituzionale per sottolineare come il papa fosse venuto meno al patto sociale stretto con la città non avendola difesa dagli assalitori[62]. Appare evidente come si sia spezzato il legame politico di scambio tra l'oligarchia e il papa, e come la prima sia ora alla ricerca di un nuovo punto di riferimento, avviando così una vera e propria crisi costituzionale. Ma il consenso che, con tranquilla coscienza il fedele doveva prestare alle nuove autorità riposava soprattutto sul fatto che nulla veniva mutato in ambito religioso poiché «al vescovo di Roma» si era sempre soggetti «come a reggitore e padre comune dei cristiani»[63].

Certamente gli scrittori esprimono in pieno lo spirito della parte del Senato legata alla tradizione civica, tanto da riproporre, quasi parola per parola, quanto riportato nelle istruzioni del Senato agli inviati bolognesi presso il direttorio esecutivo della Repubblica Francese per le richieste da avanzare nell'eventualità Bologna dovesse ritornare sotto il dominio temporale della Chiesa[64]. In quelle istruzioni il terzo paragrafo recita:

«che i capitoli di Nicola V e le altre concessioni dei pontefici fatte in diversi tempi a Bologna si riconoscono per veri concordati e non per semplici privilegi, come si è indebitamente in passato preteso, di modo che la città e la provincia di Bologna si debba avere per una città suddita bensì, ma deditizia e convenzionata»,

il quarto:

«che in conseguenza di ciò venga essa restituita a tutti li suoi diritti, privilegi, e prerogative che di tempo in tempo le sono state tolte dai pontefici o dai loro rappresentanti e tanto a lei che ai magistrati e corpi subalterni, senza che sia opponibile la Centenaria o l'Immemorabile come derivate da una forza cui non si è potuto resistere»,

l'ottavo:

«che non abbia essa più mai presidio pontificio, ma si possa custodire mediante una Guardia nazionale e si demoliscano le fortificazioni di Fort'Urbano»,

[59] *Ibidem*, V, p. 13.

[60] L'arciprete Luigi Morandi, parroco di San Sebastiano fu un entusiasta del nuovo regime. Sulla problematica religiosa bolognese si veda U. Marcelli, *Polemiche religiose a Bologna nel secolo XVIII*, in «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna», 6, 1954-1955, pp. 103-177.

[61] D. Menozzi, *Le chiese italiane*, cit., p. 140.

[62] *Ibidem*.

[63] *Ibidem*.

[64] *Catalogo illustrativo*, cit., II, p. 559, 3 luglio 1796.

il quattordicesimo:

«che rapporto ai beni degli ecclesiastici, niuno eccettuato, e compresi anche i beni di prima erezione, siano essi nella sopportazione de' pubblici pesi eguagliati in tutto e per tutto ai laici»[65].

Espressioni che trovano il loro culmine nella notificazione del Senato del 7 ottobre 1796:

«Bologna, il suo territorio, Castel Bolognese non sono più stato ecclesiastico. Il papa non ha più il dominio temporale. Lo ha perduto così che se le truppe pontificie avvisassero di entrare ostilmente nella giurisdizione nostra, ci porrebbero nel diritto di oppor forza a forza, onde conservare l'inestimabile dono di libertà che l'esser il papa capo della chiesa esigerà bensì il rispetto a lui come tale da ogni paese cattolico dovuto; non toglierà però che riguardato come principe temporale resistere non si dovesse al caso, che forse non avverrà, d'ingiusta aggressione»[66].

Ben presto doveva tuttavia cadere la convinzione che il mutamento di regime politico non avrebbe scalfito la tradizionale società cristiana. Diviene percepita la realtà che, a Bologna, se sino ad allora i poteri politici e religiosi si riunivano nelle stesse mani, quelle del sovrano pontefice al contempo papa e re, quel legame era stato troncato e si poneva inevitabile l'interrogativo della liceità dell'accettazione di un nuovo regime che li dissociava. Era aperta anche la questione del come restare buon cattolico diventando nel contempo buon cittadino.

Nell'autunno del 1796 la maggioranza dei senatori, verosimilmente allo scopo di ottenere il favore del Direttorio al progetto di mantenere autonoma la Repubblica Bolognese, respingeva la proposta di inserire nel nuovo piano di costituzione un articolo in cui, dichiarato il cattolicesimo religione di Stato, si stabiliva per il nuovo ordinamento l'obbligo di conservare la religione cattolica. In un primo tempo si voleva inserire nella dichiarazione iniziale della Costituzione il riconoscimento ufficiale della religione cattolica, sola adottata per la Repubblica. Dopo estenuanti discussioni si decise di riportare il riconoscimento nell'ultimo capitolo. Infine, alla luce del tono sempre più emotivo che stava assumendo il dibattito, il Senato si risolse a sopprimere puramente e semplicemente ogni accenno alla religione. Di fronte alle proteste sollevate da questa decisione il Senato, cercava, da un lato, di blandire i parroci con la promessa di sostanziosi interventi economici a loro favore e, dall'altro, ribadiva che l'atteggiamento del nuovo governo nei confronti della Chiesa era del tutto identico a quello dei tempi della legazione.

65 *Ibidem*, p. 560.

66 *Raccolta de' bandi*, cit., VII, pp. 31 s.

Il Senato, in un suo *Avviso* al popolo e istruzione ai parroci del 14 novembre 1796, nell'ammettere che nel piano di costituzione non si attribuiva alcuno spazio alla religione, riconosceva che la scelta aveva dato modo ad alcuni di esprimersi contro la costituzione. Il Senato affermava che il silenzio era dovuto al fatto che non si voleva introdurre alcuna novità e si invitavano i religiosi a avvertire il popolo che la religione non correva alcun pericolo[67]. In sostanza si sosteneva che consacrare in un testo ufficiale il ruolo del cattolicesimo appariva superfluo in una città di antica e salda devozione come Bologna. La costituzione si limitava a perseguire degli obiettivi politici. Di contro, in una esortazione *Al venerabile suo clero e dilettissimo popolo*, l'arcivescovo il 29 novembre 1796 affermava che «se vi è un tempo in cui si ha bisogno di lumi e di aiuto è questo, lungi per sempre da voi lo spirito di divisione» e invitava tutti alla preghiera[68].

Il Senato si sforzava di mantenere rapporti distesi con il Gioannetti e si affrettava a emanare un editto in cui notificava che, pur non avendo ritenuto opportuno trattare della questione religiosa in una costituzione esclusivamente destinata a regolare i rapporti politici e civili, restava intatta la volontà di non voler impunito chi avesse osato manifestarsi irreligioso[69].

Tale dichiarazione però non soddisfa del tutto il presule e alla vigilia del voto sul progetto di costituzione una nuova pastorale, pur attenta a evitare drastici pronunciamenti, ribadisce in polemica almeno implicita con il testo costituzionale, che il benessere dello Stato e della società può fondarsi esclusivamente sulla religione[70]. Il Morandi appoggerà in una sua *Esortazione ad accettare il piano di costituzione* l'orientamento del Senato nel non inserire alcun riferimento alla religione nel testo costituzionale[71].

La prima costituzione dell'Italia giacobina, votata nella chiesa di San Petronio il 4 dicembre 1796[72] dai rappresentanti della città e del territorio fu approvata con 454 voti favorevoli su 484 votanti e, conseguentemente a quanto stabilito, vi è completamente assente ogni riferimento alla religione. Fu una costituzione effimera che non ebbe in pratica alcuna applicazione. Quasi contestualmente prendeva infatti vita la Repubblica Cispadana,

[67] *Ibidem*, X, p. 27.

[68] *Ibidem*, X, p. 94.

[69] D. MENOZZI, *Le chiese italiane*, cit., p. 141.

[70] *Ibidem*, p. 142.

[71] J. LEFLON, *Pie VII*, cit., p. 368.

[72] A. DE BENEDICTIS, *Repubblica per contratto*, cit., p. 387.

proclamata il 1° gennaio 1797. La costituzione cispadana nel suo articolo 4 conserva come religione la cattolica, interdice l'esercizio pubblico degli altri culti, con l'eccezione di quello ebraico che aveva uno statuto particolare. Si ha così una condizione per la Chiesa teoricamente più favorevole della precedente, ma se Bologna aveva ignorato ufficialmente la religione, la sua politica religiosa non di meno aveva agito con una saggia moderazione[73]. Altro pare essere lo spirito cispadano. A Imola, ad esempio, si applicano ben presto provvedimenti che prevedono il 30 maggio l'espulsione dei novizi, il 2 giugno la chiusura di tutte le abbazie, il 4 giugno la nazionalizzazione dei beni della corte romana, della Camera apostolica, delle chiese non parrocchiali, delle legazioni di Ferrara, Bologna, Ravenna[74]. In breve però la Cispadana avrebbe dato vita a quella Repubblica Cisalpina che l'8 luglio 1797 veniva fornita di una carta fondamentale, direttamente ispirata da Napoleone, che superava ogni tentativo di resistenza e di autonomia locale.

Nel frattempo il trattato di Tolentino, concluso il 19 febbraio del 1797 tra Roma e la Francia, rompeva i legami temporali tra il centro curiale e le Legazioni[75] con il suo articolo VIII ove il papa rinuncia e cede alla Repubblica Francese tutti i suoi diritti sui territori conosciuti con il nome di legazioni di Bologna, Ferrara e Romagna[76].

Il patrizio bolognese Fava Ghisilieri, guida dello schieramento cattolico e moderato[77], nel 1797 in diverse occasioni aveva insistito

> «sul fatto che, essendo la religione l'unico autentico 'freno della moltitudine', il mancato riconoscimento del cattolicesimo come religione di stato avrebbe suscitato l''anarchia', mettendo in pericolo le gracili strutture di un ordinamento che, in via di costruzione, aveva assoluto bisogno del sostegno popolare»[78].

Emerge una divergenza di prospettive: la prima impersonata dal deputato ferrarese Giuseppe Compagnoni e sostenuta dagli ambienti reggiani e l'altra difesa con vigore dal gruppo bolognese che trova nel senatore Fava Ghisilieri il rappresentante più chiaro e risoluto. Se Compagnoni propone un rigido separatismo, al contrario Fava Ghisilieri afferma la necessità di

[73] J. LEFLON, *Pie VII*, cit., p. 374.

[74] *Ibidem*, p. 377.

[75] *Ibidem*, p. 374.

[76] *Ibidem*, p. 353.

[77] D. MENOZZI, *Le chiese italiane*, cit., p. 146.

[78] *Ibidem*.

giungere alla proclamazione del cattolicesimo come religione ufficiale della Repubblica. Nelle intenzioni del rappresentante bolognese il mutamento in chiave democratica dei rapporti politici non deve avere alcuna conseguenza per i privilegi garantiti alla Chiesa dalla società di Antico Regime, in quanto proprio il nuovo ordinamento accentuava la necessità di dare un fondamento religioso al nuovo patto politico senza il quale potevano aprirsi scontri laceranti tra le varie componenti sociali.

Sviluppando ulteriormente il suo pensiero nel saggio *Riflessioni politico-morali raccolte da un solitario ad uso della gioventù libera d'Italia*[79], Fava Ghisilieri ricorda che «un'illuminata politica non può non chiamare [il cattolicesimo] in soccorso degli altri mezzi»[80], che la ragione umana mette a disposizione per reprimere le passioni e, «riassumendo in pratica lo Spedalieri, ricorda che soltanto una religione rivelata – e tra le rivelate solo quella cattolica – possiede i caratteri di chiarezza, precisione e concretezza che consentono di far praticare il corretto comportamento morale»[81] e applica questi principi generali alla situazione creatasi con l'instaurazione della Repubblica.

Il ruolo insostituibile della religione cattolica risulta evidente. Si tratta di garantire, per mezzo principalmente delle sue promesse ultraterrene, quei comportamenti sociali temperati che consentono a una società caratterizzata da crescenti tensioni economiche e sociali, non più contenute dagli schemi di antico regime, di evitare la disgregazione. Per ottenere un tale risultato era necessario, di conseguenza, che alla Chiesa venisse assicurata una condizione privilegiata e di esclusività nel rappresentare il religioso.

Il definirsi certo di una religione di Stato stringeva così Chiesa e Repubblica in un legame ben definito: da un lato la Chiesa si assumeva il compito decisivo di garantire una cornice religiosa ai valori su cui si basavano le nuove istituzioni politiche, dall'altro la Repubblica assicurava alla Chiesa non solo i privilegi derivanti dal monopolio sulla vita religiosa, ma favoriva la tutela delle relazioni istituzionali interne alla Chiesa, fermando ogni processo di rinnovamento ecclesiale. La costituzione cispadana farà propria, sostanzialmente, questa prospettiva con l'approvazione di un articolo che impegnava la Repubblica a conservare la religione della Chiesa cattolica romana. In questa delicata transizione comunque

[79] Bologna 1797, si veda D. Menozzi, *Le chiese italiane*, cit., p. 147.

[80] *Ibidem.*

[81] *Ibidem.*

«l'autorità ecclesiastica mostrava di ritenere persistente un regime di cristianità. L'arcivescovo infatti, emanando l'editto con cui parzialmente dispensava dai digiuni quaresimali, ricordava ai titolari dei pubblici esercizi che era loro vietato 'il cuocere o dar da mangiare alcuna sorta di vivande proibite' nella quaresima; aggiungeva che era interdetta l'organizzazione di qualsiasi festa; e concludeva che 'sulla esatta osservanza' delle disposizioni ecclesiastiche vegliava 'l'autorità pubblica' pronta a comminare pene ai trasgressori»[82].

Il favore dell'arcivescovo di Bologna verso la costituzione cispadana si manifesterà abbastanza chiaramente. Quando ebbero luogo i comizi elettorali, convocati nel marzo 1797 per l'approvazione popolare della carta costituzionale e la scelta dei deputati alle nuove assemblee diffonde una pastorale con la quale si esortano i parroci, nelle cui chiese avrebbe avuto luogo lo scrutinio, a seguire le operazione di voto facendole precedere da un'assemblea liturgica[83]. L'arcivescovo, collegando il momento civico dell'espressione della volontà politica attraverso il voto con la manifestazione della fede e la preghiera, non voleva esclusivamente esprimere un'adesione della Chiesa al nuovo ordinamento, ma attribuiva ai parroci un ruolo di tramite tra popolo e istituzioni politiche manifestando così che «la saldatura tra il politico ed il religioso che caratterizzava la società cristiana d'antico regime continuava in nuove forme all'interno dell'ordinamento repubblicano»[84]. Il quadro diviene però più complesso dopo l'incorporazione alla Repubblica Cisalpina (27 luglio 1797). L'inserimento di Bologna nella Cisalpina determina infatti un'ulteriore evoluzione del rapporto Chiesa-Stato[85].

Sia la prima che la seconda costituzione cisalpina manterranno quella proclamazione della libertà religiosa contro cui i cattolici bolognesi si erano battuti per salvaguardare un aspetto essenziale della tradizionale società cristiana. Si mantiene ferma in Gioannetti l'idea che solo dalla religione può svilupparsi una società ben organizzata e anche le nuove forme di aggregazione civile che si raccolgono attorno ai princìpi di libertà e uguaglianza, potranno sopravvivere nella misura in cui troveranno legittimazione nel cristianesimo. La sua produzione teologica è volta a sancire l'accordo tra cristianesimo e democrazia in cambio della stabilità del regime di cristianità.

La legge sul clero del 4 ottobre 1797 esige da ogni vescovo e nuovo parroco, dopo la nomina «il giuramento di fedeltà alla Repubblica cisalpina ed esatta obbedienza alla legge» ma di per sé non precisa la formula del

82 *Ibidem*, p. 154.

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*, p. 155.

85 *Ibidem*.

giuramento che avrà luogo il 16 dicembre 1797 e Gioannetti manifesta sempre un prudente lealismo. Come ha sottolineato Paolo Prodi[86] il conflitto che si apre a proposito del giuramento del clero secolare e regolare va visto nel contesto più ampio della *Säkularisierung* e non soltanto come braccio di ferro tra il nuovo potere rivoluzionario e la Chiesa. Il dibattito rivela la profondità della spaccatura che il problema del giuramento aveva provocato nella coscienza pubblica e nella riflessione teologica.

L'accettazione del nuovo non implica che si voglia negare al cattolicesimo la qualifica e il ruolo di religione dominante: la libertà religiosa non doveva determinare l'eliminazione di privilegi e vantaggi per la Chiesa né il disconoscimento del cattolicesimo come fonte ultima di legittimazione dell'organizzazione politica. In alcuni casi l'adeguarsi alle nuove circostanze si inserisce per le gerarchie in uno scambio ben chiaro: la Chiesa favorisce il consenso politico della popolazione in cambio delle tutele che il governo le assicura, oppure, in altri casi, le azioni volte ad assicurare l'adesione dei fedeli al nuovo reggimento sono mosse solo dalla necessità di risparmiare alle comunità inutili lutti.

Una sua specificità assume il caso di Ferrara. Dopo l'occupazione francese del Piemonte e della Lombardia anche Ferrara vede l'ingresso delle truppe francesi: il 21 giugno un ufficiale giungeva in avanscoperta[87] seguito di lì a poco dal generale di brigata Robert che vi entra con i suoi uomini[88]. Il governo pontificio crollò senza reazioni apprezzabili[89], come d'altra parte

[86] P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 15), Bologna 1992, p. 472: «il conflitto che si apre a proposito del giuramento del clero secolare e regolare ... va visto in questo contesto più ampio e non soltanto come un braccio di ferro tra il nuovo potere rivoluzionario e la Chiesa; non si tratta di un giuramento di fedeltà analogo a quelli che abbiamo visto nella tradizione gallicana nel quadro della nuova costituzione civile del clero ... ma di un rovesciamento della dottrina e della prassi del giuramento quale era stato nella tradizione cristiana dei secoli precedenti. Il conflitto si aprirà dopo qualche anno in Italia con l'introduzione del giuramento civico nelle repubbliche giacobine italiane, complicandosi ancora di più per il problema della sovranità temporale dei pontefici ... [il dibattito] rivela la profondità della spaccatura che il problema del giuramento aveva provocato nella coscienza pubblica e nella riflessione teologica».

[87] V. SANI, *Tra riformismo settecentesco e rivoluzione francese: la società ferrarese dalla fine della legazione Carafa alla caduta del potere pontificio (1786-1796)*, in «Società e storia», 85, 1999, pp. 463-517, a p. 504.

[88] A. VALENTI, *Il dibattito sul giuramento civico nella Repubblica cisalpina*, in D. MENOZZI (ed), *Chiesa italiana*, cit., pp. 181-232, a p. 187.

[89] La vera reazione, di popolo, si concretizzò però di lì a poco con il diffondersi delle insorgenze. Della ricca bibliografia ricordiamo solo G. TURI, *Viva Maria: riforme, rivoluzione*

era accaduto a Bologna, manifestandosi anche qui un ampio «fronte comune contro il governo dei legati»[90].

La situazione ferrarese appare però meno ordinata di quella bolognese, meno governata da un progetto politico e più dominata da passioni e incertezze[91]. Sarà il cardinale Alessandro Mattei, arcivescovo di Ferrara, ad assumere un ruolo guida nella Chiesa italiana in un quella delicata situazione. Egli rappresentava la tradizione che riaffermava come il governo della Chiesa fosse non democratico ma monarco-aristocratico e la gerarchia d'istituzione divina, invocando a conferma l'autorità dei Padri della Chiesa. Egli rappresenterà l'anima intransigente dell'episcopato italiano. Già nel 1791, precedendo le stesse posizioni papali, aveva pubblicato una pastorale nella quale riprovava gli abusi antireligiosi compiuti in Francia e la costituzione civile del clero. Nel 1796 si era rifiutato di emanare una pastorale, simile a quella del vescovo di Pavia che aveva il fine di orientare parroci e religiosi verso la fedeltà al nuovo governo e alla diffusione tra il popolo della tesi della compatibilità fra il nuovo ordinamento politico e la religione. In quell'occasione il suo comportamento gli era costata una denuncia al ministero di Polizia[92].

Ora, con rinnovata energia, Mattei si indirizza ripetutamente al centro romano e promuove un lavorio di teologi e studiosi perché preparino, con fondamenti teorici validi, una condanna dei nuovi obblighi civili, «ma non solo: in una aperta sfida al nuovo regime egli indirizza e fa pubblicare una lettera al commissario del potere esecutivo, Giovanni Maria Boldrini»[93]. L'arcivescovo di Ferrara afferma che non è lecito giurare fedeltà ad una costituzione che contiene degli articoli contrari allo spirito della religione cattolica, e ribadisce la fondamentale diversità tra un giuramento a un

e insorgenze in Toscana (1790-1799), Bologna 1999; A.M. RAO (ed), *Folle controrivoluzionarie: le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Roma 1999 e M. CATTANEO, *L'opposizione popolare al «giacobinismo» a Roma e nello Stato pontificio*, in «Studi storici», 39, 1998, pp. 533-568.

[90] V. SANI, *Tra riformismo settecentesco*, cit., p. 506.

[91] Almeno stando a quanto affermato dall'avvocato Pozzi Stoffi alla Reggenza di San Marino il 6 agosto 1796. Secondo lui «delle due legazioni di Ferrara e Bologna ... l'una ha presentato e presenta l'aspetto della confusione ed anarchia (ed è Ferrara), l'altra appena sente d'essere in rivoluzione. Colà il Consiglio Centumvirale de' Savj dopo aver giurato fedeltà alla Francia si è condotto a caso, volendo ora e disvolendo, e non sapendo farla né da padrone né da suddito», *Catalogo illustrativo*, cit., II, p. 595.

[92] A. VALENTI, *Il dibattito*, cit., p. 189.

[93] *Ibidem*, p. 190.

legittimo governo e un giuramento a una costituzione irricevibile per un cristiano.

Il cardinal Mattei diviene via via sempre più il rappresentante dell'ala destra dell'episcopato. Egli denunzierà, ripetutamente e con vigore, gli errori della costituzione. Oltre a condannare il giuramento rifiuterà, unica eccezione, di pubblicare nel 1797 la pastorale sulla costituzione richiesta a tutti i vescovi, interpretando in maniera assai rigida il pensiero del Segretario di Stato, cardinal Doria, riaffermando l'impossibilità per un vescovo di sostenere in coscienza, e senza tradire il suo ministero, che non vi era opposizione tra la religione e i principi espressi dalla Repubblica. In questo si distingue nettamente dalle posizioni dei vescovi di Cervia Bonaventura Gazzola o di Carpi Carlo Belloni o di Urbino Spiridone Berioli il quale giunge persino a riconoscere in Bonaparte un «generoso e invincibile liberatore»[94].

A Modena il vescovo è Tiburzio Cortese (che assume temporaneamente anche il governo della vicina diocesi di Reggio, dell'abbazia di Nonantola e del territorio della Garfagnana) e l'11 ottobre 1797 pubblica una pastorale esortando il popolo e il clero all'obbedienza ai francesi[95].

L'arcivescovo di Ravenna Antonio Codronchi nella sua pastorale del 19 dicembre 1797 manifesta posizioni tolleranti verso il nuovo regime, anche se un po' fredde. Analogo stile assume il cardinal Carlo Bellisomi, vescovo di Cesena, che dichiara che i cambiamenti di governo non possono fare alcun torto alla religione cattolica. Non si deve abusare, secondo Antonio Codronchi, di termini come libertà ed eguaglianza che non si oppongono, di per sé, al cristianesimo ed esorta i suoi fedeli ad amare la religione e la patria, ad obbedire, per quello che concerne la prima ai loro pastori e per quello che riguarda la seconda, alle autorità costituite. Si tratta di una lettera piena di riserve, che dice il meno possibile, non testimonia alcun entusiasmo e lascia l'impressione di essere fatta per obbligo e per soddisfare, almeno formalmente, il governo civile[96].

Il vescovo di Macerata e Tolentino, Alessandro Alessandretti, non compie alcuna opera originale ma si avvicina, con un certo ritardo, nel 1798, alle posizioni di Chiaramonti. In Umbria il primo contatto che si ebbe tra la Chiesa e il nuovo regime

[94] J. LEFLON, *Pie VII*, cit., p. 441.

[95] A. VALENTI, *Il dibattito*, cit., p. 217, n. 106.

[96] J. LEFLON , *Pie VII*, cit., p. 442.

«fu la circolare che il 6 febbraio 1798, il generale Berthier, dal quartier generale di Foligno, inviò ai vescovi dell'Umbria ... agitazioni non ci furono, il passaggio dal regime pontificio al governo rivoluzionario avvenne ovunque attraverso la mediazione dei vescovi che divenne apparente partecipazione collettiva in occasione della cerimonia in cattedrale per l'inizio della nuova era, con il canto del *Te Deum*»[97].

Siamo in presenza di una posizione abbastanza uniforme nell'episcopato umbro, che si fece portavoce verso i fedeli dell'invito a riconoscere il mutamento di regime e ricordava l'impegno assunto a rispettare la religione cattolica e i suoi ministri. La proposta di pacifica accettazione del nuovo ebbe il suo fondamento in un richiamo all'obbedienza verso l'autorità politica, sottolineata dai testi neotestamentari, come nel caso del vescovo di Perugia Alessandro Maria Odoardi, oppure nella ricerca del bene comune. In questo caso l'obbedienza pare assumere soprattutto un carattere di formale adesione alle nuove leggi, e

«non si intravede, in realtà, l'elaborazione di motivazioni politiche per giustificare il mutamento di regime; il rispetto della legalità viene ad essere un gesto personale che trova nell'ordine etico la sua giustificazione e spiegazione»[98].

Ben più profonda esplicitazione trova presso altri vescovi la dichiarazione di compatibilità tra principi rivoluzionari e cattolicesimo[99]. L'esigenza di dare una risposta alle domande che provenivano dal popolo aveva infatti

«[spinto] alcuni ordinari ad affrontare il problema del rapporto tra la Chiesa e la secolarizzazione, individuando possibili forme di presenza cristiana in un ordinamento che proclamava l'autonomia della vita collettiva dalla direzione ecclesiastica. Ne erano nate posizioni talora contrapposte e comunque articolate in linee ben distinte. I decenni successivi avrebbero riproposto, in forme diverse, il confronto tra l'episcopato e la modernità, facendo di nuovo rivivere al suo interno – al di là di indubbie tendenze all'omologazione – differenziazioni politiche»[100].

Non si può non richiamare l'attenzione, a tale riguardo, sull'atteggiamento del vescovo di Imola, il cardinale Barnaba Chiaramonti, futuro Pio VII, di cui dobbiamo in primo luogo rammentare l'omelia del Natale 1797, contro l'incompatibilità che sarebbe esistita tra la forma di governo democratico e la religione che riesce a legittimare il regime della Repubblica democratica

[97] M. TOSTI, *Vescovi e rivoluzione nello Stato della Chiesa: l'Umbria negli anni 1789-1800*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 49, 1995, pp. 43-65, a p. 57.

[98] *Ibidem*.

[99] D. MENOZZI, *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma - Bari 1992, pp. 125-179, a pp. 134 s.

[100] *Ibidem*, p. 140.

e la Chiesa senza legittimare l'ideologia che ispira la costituzione. Anche a Imola il copione del passaggio di poteri si ripete secondo schemi già noti. Il 22 giugno 1796 un'avanguardia francese giunge a Imola mentre la sera del 20 giugno vi era stato accolto il cardinal Vincenti, il legato di Bologna che Bonaparte aveva appena espulso. Alla venuta dei francesi, il governatore rimette i suoi poteri al magistrato cittadino. Il cardinal Chiaramonti diventa il vero difensore della politica locale e, forte del suo ascendente su tutte le classi sociali, promette l'appoggio del clero per soddisfare le richieste economiche avanzate dai francesi alla comunità imolese. Allo scoppio della rivolta di Lugo[101], tra la fine del giugno e gli inizi del luglio 1796, che porta a un'effimera restaurazione conclusasi sanguinosamente con la riconquista e il saccheggio della città da parte dei francesi, anche Imola conosce giorni di emozione e di effervescenza ma il cardinale e il magistrato cittadino, in perfetto accordo, riescono a contenere bene i possibili rischi di degenerazioni di una situazione ancora assai instabile. Il 2 febbraio 1797 Bologna assume il controllo su Imola. La città di Imola, a differenza di Bologna, dopo la prima invasione francese era rimasta soggetta al papa conservando tutte le sue vecchie istituzioni. Imola viene così ora distaccata, anche formalmente, dal governo temporale dei papi[102] ma esprimerà sempre una forte ostilità verso il controllo bolognese.

Chiaramonti praticherà, sino alla fine della prima Repubblica Cisalpina, nel 1799, un programma che, dal punto di vista politico, consiglierà la sottomissione alla Repubblica per non compromettere il clero con l'opposizione al nuovo regime, mentre dal punto di vista religioso cercherà di difendere i diritti del cattolicesimo così come garantiti dal trattato di Tolentino del 19 febbraio 1797.

Il governo e i commissari non si accontentavano più di intervenire sulle deviazioni e gli errori della predicazione cattolica ma pretendevano di utilizzarla per dei fini di propaganda politica, i pulpiti delle chiese dovevano tramutarsi in tribune dalle quali dimostrare le virtù e l'eccellenza della costituzione della Repubblica Cisalpina. Nell'omelia del Natale 1797 sul Vangelo e la democrazia[103]. Chiaramonti non esita a pronunciarsi categoricamente: le forme di governo democratico non sono in opposizione con il Vangelo. Esigono al contrario quelle virtù sublimi che non si acquistano

[101] Per questa tragica vicenda si veda anche R. RAGAZZINI, *Napoleone in Romagna: 1796-1797. La battaglia del Senio. Il sacco di Lugo*, Cesena 1997.

[102] J. LEFLON, *Pie VII*, cit., p. 369.

[103] *Ibidem*, p. 443.

che alla scuola di Gesù Cristo. La forma del governo democratico risulta dunque accettabile per un cattolico, ma non può assicurare l'ordine e la felicità pubblici se si misconosce il ruolo della Chiesa. Le virtù morali, senza che siano accompagnate dalle virtù della fede, non sono sufficienti a rendere perfetta l'opera dell'uomo.

Dio ordina la sottomissione alle potenze temporali. Ma questo precetto era valido in tutti i casi e per tutte le forme di governo? Che si applicasse ai governi monarchici nessuno lo contestava. Ma un cristiano poteva, in sicurezza di coscienza, sottomettersi ad un governo democratico? Il precetto divino riguardava anche questa forma nuova di reggimento? Una distinzione implicita consente a Chiaramonti di legittimare il governo repubblicano senza per questo legittimare l'ideologia che ispira la costituzione, che d'altra parte mai viene nominata in tutta l'omelia natalizia, che si conclude con l'esortazione a credere che la religione cattolica non si urta con il governo democratico. I cristiani potranno essere degli ottimi democratici e le virtù cristiane e morali faranno la gloria della Repubblica. Si può apprezzare come le principali argomentazioni di Chiaramonti per legittimare il nuovo regime provengano dal pensiero cattolico democratico, che egli dunque riprende.

Il Chiaramonti non richiede in via pregiudiziale la persistenza di uno Stato cristiano e nemmeno la proclamazione del cattolicesimo come religione di Stato (non a caso nell'omelia il riferimento storico esemplare è costituito dalla comunità precostantiniana, anziché dal medioevo cristiano). Afferma però che la laicizzazione dello Stato non comporta la fine del ruolo centrale del cristianesimo nella società. A suo avviso solo il mantenimento di una società cristiana, cioè di un consorzio umano nel quale alla Chiesa si riconosca il compito di definire le ragioni ultime del vivere collettivo, può consentire l'esistenza del secolarizzato stato democratico. In definitiva la Chiesa, nel momento in cui si separa dal potere politico, ma riesce a conservare il ruolo chiave di depositaria della legittimazione dei comportamenti collettivi, «continuava a dirigere la vita del consorzio civile non più per coercizione ma per egemonia»[104]. Una prospettiva che aprirà la via alle concezioni «democratiche cristiane» che esprimeranno una valutazione positiva sulle innovazioni post-rivoluzionarie e sui conseguenti riorientamento nell'ambito della teologia politica. Un quadro che presenta singolari punti di coincidenza con le dinamiche che si manifestano nel passaggio della religiosità cattolica dalla pietà barocca alla mobilitazione politico-

[104] D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, p. 31.

confessionale del XIX secolo nelle città tedesche di Colonia, Aquisgrana e Münster[105].

La grande massa della popolazione restava al fondo indifferente alle riforme puramente politiche. Abituata a subire il sistema pontificale essa aveva accettato con la medesima apatia una Repubblica che non doveva attentare alle sue abitudini cristiane e alle sue tradizioni di culto. Tuttavia nonostante le diverse sfumature rinvenibili al di sotto del comune invito alla sottomissione, i vescovi italiani non mancano di ritrovare, sul piano del pubblico riscontro liturgico, un'evidente compattezza: tutti i cambiamenti di regime sono infatti festeggiati nelle cattedrali con riti solenni, preghiere, benedizioni, processioni[106]. Certamente vi è una permanenza del regime di cristianità e la municipalità di Imola evita accuratamente di rompere con le tradizioni religiose: il 22 maggio 1797 assiste come corpo alla messa solenne e alla processione delle rogazioni presieduta dal cardinale un picchetto di truppe cispadane rende gli onori abituali. Ci si astiene dal piantare l'albero della libertà. Fu necessario un successivo ordine del generale francese perché il rito repubblicano dell'albero avesse luogo il 2 giugno[107]. Dopo l'istituzione del giuramento repubblicano per la legge del 16 dicembre 1797, viene richiesto dal nuovo commissario del dipartimento del Lamone il 3 febbraio 1798.

Nel nuovo quadro politico si afferma sempre di più la tesi che la vera religione, il cattolicesimo, costituiva l'unico fondamento dello Stato e della società e, di conseguenza, lo Stato doveva proteggere la religione. Bonaparte accetta la continuazione di un potere cristiano, non sarà insensibile alle osservazioni di Gioannetti e opererà attivamente perché nella nuova costituzione cispadana si giungesse, come chiedeva il partito cattolico, alla proclamazione del cattolicesimo come religione di Stato, anche se comincia a farsi strada in alcuni ambienti più avvertiti un primo abbozzo di quella teologia della secolarizzazione che tende a mostrare gli aspetti positivi del ritorno dei fedeli alle condizioni dell'età precostantiniana.

Nel caso italiano la possibilità di attuare un forte legame tra politica e religione apparirà a Napoleone assai più vantaggioso dell'attuato separatismo francese. Un atteggiamento condiviso dal Gioannetti che vedeva in ciò la

[105] R. SCHLÖGL, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840* (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, 28), München 1995.

[106] D. MENOZZI, *I vescovi dalla rivoluzione*, cit., p. 132.

[107] J. LEFLON, *Pie VII*, cit., p. 376.

continuazione della tradizione di un potere cristiano[108] offrendo in cambio la legittimazione del nuovo potere. La constatazione che l'atteggiamento dei vescovi nel triennio giacobino si caratterizza, complessivamente, per una pubblica legittimazione religiosa di tutti i poteri che, via via, si succedono non deve far perdere di vista un dato importante. Infatti, come ha sostenuto Daniele Menozzi,

«dopo la prima fase di pur articolata accettazione del mutamento rivoluzionario ... l'episcopato italiano vede infatti le municipalità provvisorie prima e poi i governi giacobini mettere in discussione proprio l'elemento cruciale che l'aveva indotto all'obbedienza: la promessa del 'conquistatore' di mantenere intatta la religione cattolica. Infatti, pur garantendo la libertà religiosa, le nuove autorità, determinano la fine delle tradizionali forme dello Stato cristiano attraverso la secolarizzazione dei beni della Chiesa, la soppressione di ordini religiosi, l'introduzione dello stato civile, l'abolizione della costrizione legale alla pratica religiosa ecc. Inoltre, lungi dall'attestarsi su una posizione separatista, sottopongono gli ordinari diocesani alla pressante richiesta di emanare pastorali in cui mostrare ai fedeli la piena corrispondenza tra gli ordinamenti democratici e il cattolicesimo»[109].

Il desiderio[110] di Bonaparte di stringere un accordo duraturo con la Chiesa cattolica troverà riscontro nell'atteggiamento di Barnaba Chiaramonti non appena fu eletto papa con il nome di Pio VII il 14 marzo 1800, dopo il faticoso conclave di Venezia. Si avvia la stagione concordataria sia in Francia come in Italia. I concordati divengono così i mezzi con i quali Chiesa e stato ritrovano una ricomposizione adeguata alle mutate condizioni politiche dei loro rapporti[111]. L'accettazione del pluralismo religioso[112], e del chiudersi della questione dei beni ecclesiastici secolarizzati, ha per la Chiesa delle conseguenze che, complessivamente, non possono dirsi negative. Viene accantonata ogni possibilità di una scelta istituzionalmente non verticistica nella scelta di vescovi e parroci; si ripropone una qualche forma di privilegio giurisdizionale, viene assicurata la presenza clericale nelle amministrazioni delle opere pie e nell'istruzione pubblica, si consolida una maggiore tran-

[108] D. MENOZZI, *Le chiese italiane*, cit., p. 143.

[109] D. MENOZZI, *I vescovi dalla rivoluzione*, cit., p. 133.

[110] D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 790.

[111] Sulle relazioni tra parte dell'episcopato e Napoleone si veda S. BONECHI, *L'impossibile restaurazione: i vescovi filonapoleonici nell'Italia francese tra «servilismo» e primato di Pietro (1801-1814)*, in «Cristianesimo nella storia», 21, 2000, pp. 343-381 che esamina un gruppo di vescovi italiani il cui atteggiamento sconcertò i contemporanei attirando le accuse di servilismo e opportunismo. In realtà i vescovi pro-imperiali immaginavano una ricostruzione dell'alleanza tra trono e altare e attribuivano a Napoleone un ruolo provvidenziale di distruttore della diabolica rivoluzione e di restauratore della Chiesa.

[112] D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 791.

quillità economica grazie a una dotazione per le più rilevanti istituzioni ecclesiastiche; dal canto suo il governo riceve la esplicita obbedienza di vescovi e parroci con il giuramento di fedeltà.

Con l'affermarsi dei concordati si superano le maggiori tensioni della secolarizzazione e viene tendenzialmente riproposta una visione unitaria politico-religiosa della vita associata. Il cattolicesimo si pone definitivamente come la religione dello Stato nato dalla rivoluzione e diventa così possibile recuperare tutto l'armamentario giuridico già proprio dell'antico regime a tutela della Chiesa. A tutto ciò si accompagna il ritorno a una teologia politica che prevede l'istituzione divina come fondamento della legittimazione del potere. Tuttavia la secolarizzazione rivoluzionaria aveva mutato nel profondo le relazioni della Chiesa con il mondo. Sarà proprio intorno alla ricerca di un nuovo equilibrio che nasceranno le maggiori tensioni. Si avrà spesso un irrigidimento e una impossibilità a sviluppare una comprensione della modernità che aveva pur caratterizzato l'età postridentina.

Lo stesso riproporsi, finita l'età napoleonica, del sistema delle legazioni nelle recuperate, a fatica, terre emiliane e romagnole, va letto da un lato non come una proposta politica di prospettiva ma come l'esangue ed estenuato mantenersi di un sistema di governo oramai privo di forza interna e dall'altro come l'avvio e il sostegno di un sistema teologico di intransigentismo che tanto segnerà il successivo corso della storia della Chiesa e dei cristiani. La relazione Chiesa-modernità, se pare così destinata ad assumere caratteristiche diverse nell'età postrivoluzionaria, è altrettanto destinata a riproporsi, irrisolta, ancora a lungo nella storia dell'Occidente cristiano.

La Chiesa tridentina fra Sette e Ottocento: dal Sacro Romano Impero all'impero napoleonico

di *Mauro Nequirito*

1. *Premessa*

Nel proclama del 4 febbraio 1803 l'imperatore Francesco II d'Asburgo dichiarava uniti alla contea principesca del Tirolo i «distretti» di Trento e Bressanone, «con illimitata superiorità territoriale, della quale – affermava – i diritti principali già pria ci competevano in qualità di Conte Principesco del Tirolo»[1].

Josef Kögl, autore negli anni Sessanta del Novecento di un volume che riportava all'interesse degli studiosi la lunga vicenda dei vescovati di Trento e Bressanone, esaminando in particolare la questione delle secolarizzazioni e delle relative conseguenze sulle strutture ecclesiastiche, osservava che l'impiego da parte imperiale del termine «distretti» rivelava un evidente vizio concettuale. Se si fosse trattato di distretti, sottolineava Kögl, non si sarebbe dovuto parlare di una loro annessione alla provincia del Tirolo, non essendovi infatti la necessità di inglobare in un organismo politico due entità amministrative da esso già dipendenti, né tanto meno sarebbe stata giustificata l'emanazione di un proclama in merito rivolto alle popolazioni dei due territori, auspicando «una loro inviolabile fedeltà ed obbedienza a gara con gli altri sudditi del restante Tirolo»[2].

È noto come l'imporsi dei conti di Tirolo su altri casati di ministeriali vescovili dell'area tirolese e il loro impadronirsi del titolo di avvocati delle Chiese brissinese e tridentina avesse privato ancora in età medievale i due vescovi di buona parte dei territori posti sotto la loro autorità temporale, che in precedenza si estendeva su gran parte della regione[3]. Non si trattò solamente

[1] Il documento compare in J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e Bressanone. Diritti derivanti al clero diocesano dalla sua soppressione*, Trento 1964, pp. 406-407.

[2] *Ibidem*, pp. 407-409.

[3] Per una visione di insieme sul problema può essere utile uno sguardo alla carta 3 dell'atlante storico *Il Trentino nella carte storiche del Tirol-Atlas*, Innsbruck - Trento 2001 e al relativo testo accompagnatorio; per approfondimenti si rimanda alle storie della regione

di un ridimensionamento territoriale: alcuni trattati tre- e quattrocenteschi stipulati prima con il casato dei Tirolo, poi con gli Asburgo, cui nel 1363 era pervenuta la contea, ridussero fortemente le libertà di movimento dei principi vescovi di Trento, mentre mediante il cosiddetto *Landlibell* del 1511 Massimiliano I agganciò stabilmente Trento e Bressanone alla Dieta tirolese per quanto riguardava la materia militare e quella fiscale, conferendo ai due vescovati il ruolo di membri aggiunti[4]. Sostenuti dal vincolo che li univa direttamente e senza intermediari, *unmittelbar*, all'imperatore e dal diritto di sedere alla Dieta imperiale, essi nel corso dell'età moderna non dimenticarono di sottolineare la loro distinzione dagli «Stati» della contea che dovevano obbedienza al principe territoriale.

Il principato vescovile di Trento non era dotato di una propria Dieta. Nell'età in cui si andava formando in maniera stabile la *Landschaft* tirolese[5], la rappresentanza del paese, il vescovato era travagliato dalle lotte con il conte-avvocato. Di queste vicende approfittarono i cittadini di Trento per conquistare un ambito di autogoverno che si consolidò fra tardo medioevo e prima età moderna[6], andando progressivamente a sviluppare una sfera di competenze spesso concorrenti a quelle vescovili. La forte ingerenza della magistratura cittadina, che nel tardo Settecento guardava a sud riesumando le vicende medievali dei comuni lombardi e associandovi quelle del municipio di Trento per conferire un fondamento storico ai propri diritti, pare essere stata un tratto più marcato qui rispetto ad altre *Residenzstädte* vescovili dell'impero romano germanico, dove gli organi cittadini nei decenni precedenti la secolarizzazione del 1803 e spesso assai da prima apparivano

tirolese: O. STOLZ, *Geschichte des Landes Tirol. Quellen und Literatur, Land und Volk in geschichtlicher Betrachtung, Allgemeine und politische Geschichte in zeitlicher Folge*, rist. anast. Innsbruck 1973; J. RIEDMANN, *Geschichte Tirols*, Wien 1988; J. FONTANA et. al. (edd), *Geschichte des Landes Tirol*, Bozen - Innsbruck - Wien 1985-1988, 5 voll.

[4] La complessa questione fiscale e militare in Tirolo è stata esaurientemente affrontata da M. BONAZZA, *Il fisco in una statualità divisa. Impero, principi e ceti in area trentino-tirolese nella prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 35), Bologna 2001; recentemente si veda anche M.P. SCHENNACH, *Ritter, Landesknecht, Aufgebot. Quellen zum Tiroler Kriegswesen 14.-17. Jahrhundert* (Tiroler Landesarchiv, Tiroler Geschichtsquellen, 49), Innsbruck 2004.

[5] Sulla nascita e lo sviluppo della rappresentanza dietale tirolese si veda anche W. KÖFLER, *Land, Landschaft, Landtag. Geschichte der Tiroler Landtage von den Anfängen bis 1808*, Innsbruck 1985.

[6] Recentemente, su questo tema, si veda M.T. LO PREIATO, *L'ordo decurionum della «civitas Tridenti» e un consilum legale del giureconsulto Antonio Quetta*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 82, 2003, pp. 795-815.

sottomessi all'autorità del principe ecclesiastico[7]. Come presso gli altri principati ecclesiastici dell'impero invece era determinante a Trento l'influsso del Capitolo nell'attività amministrativa, un organismo all'interno del quale accanto alle famiglie dell'alta nobiltà trentino-tirolese dal 1746 poté sedere stabilmente anche l'aristocrazia cittadina di origini borghesi, grazie ai due canonicati a essa riservati da una bolla di Benedetto XIV[8].

[7] Si veda ad esempio quanto era accaduto a Passavia: G.M. OTT, *Das Bürgertum der geistlichen Residenzstadt Passau in der Zeit des Barocks und der Aufklärung*, Passau 1961. Ancora più indiscussa era la supremazia dell'arcivescovo di Salisburgo nei confronti della cittadinanza; su quella che era la più grande realtà politica dell'area meridionale della Chiesa dell'impero si vedano i saggi contenuti in *Geschichte Salzburgs. Stadt und Land*, Salzburg 1981-1991, II.1: *Neuzeit bis zum Ende des geistlichen Fürstentums (1803)*, Salzburg 1988: G. AMMERER, *Verfassung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit von Matthäus Lang bis zur Säkularisation (1519-1803). Aspekte zur Entwicklung der neuzeitlichen Staatlichkeit*, pp. 325-374, L. HAMMERMAYER, *Die Aufklärung in Salzburg (ca. 1715-1803)*, pp. 375-452; e, dello stesso autore, *Die letzte Epoche des Erzstifts Salzburg. Politik und Kirchenpolitik unter Erzbischof Graf Hieronymus Colloredo 1772-1803)*, pp. 453-535. Per un'analisi dei rapporti tra la realtà urbana e l'istituzione principesco-vescovile nell'esempio geograficamente più vicino a quello trentino, si veda H. FLACHENECKER - H. HEISS - H. OBERMAIR (edd), *Stadt und Hochstift. Brixen, Bruneck und Klausen bis zur Säkularisation 1803. Città e principato. Bressanone, Brunico e Chiusa fino alla secolarizzazione 1803* (Veröffentlichung des Südtiroler Landesarchivs/Pubblicazioni dell'Archivio della Provincia di Bolzano, 12), Bolzano 2000.

[8] Dopo questa data può forse valer anche per Trento, fatte le debite differenze, quanto afferma Wolfgang Weiß per il principato vescovile di Würzburg, il quale dal punto di vista costituzionale si configurava come una monarchia elettiva, con un capitolo come coreggente, che rivestiva tale compito non in maniera primaria come corporazione religiosa, ma come rappresentanza cetuale. W. WEISS, *Kirche im Umbruch der Säkularisation. Die Diözese Würzburg in der ersten bayerischen Zeit (1802/1803-1806)*, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 44) Würzburg 1993, p. 47. In generale per i capitoli dell'impero si veda P. HERSCHE, *Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert*, Bern 1984. Per qualche esempio specifico cfr. K. WOLFSGRUBER, *Das Brixner Domkapitel*, Innsbruck 1951; J. SEILER, *Das Augsburger Domkapitel vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Säkularisation 1648-1802*, St. Ottilien 1989; H.A. BRAUN, *Das Domkapitel zu Eichstätt. Von der Reformationszeit bis zur Säkularisation (1535-1806)*, Stuttgart 1991. Studi completi sul capitolo tridentino in età moderna non vi sono (ma si veda in proposito M. BELLABARBA, *La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna* [Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 17], Bologna 1996, pp. 111-120); e M.A. FEDERICO, *Il capitolo della cattedrale di Trento durante il governo di Carlo Emanuele Madruzzo (1622-1658). Un corpo ecclesiastico tra politica e giurisdizione*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 27, 2001, pp. 73-106); per il periodo medievale si rimanda a E. CURZEL (ed), *I documenti del capitolo della cattedrale di Trento. Regesti, 1147-1303*, Trento 2000 e, dello stesso autore, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001. Notizie approfondite sull'istituzione capitolare a Trento nel XVIII secolo in C. DONATI, *Ecclesiastici e laici nel Trentino del Settecento (1748-1763)*, Roma 1975, pp. 124-141; P. HERSCHE, *Ai confini della Chiesa dell'impero. Il capitolo di Trento nella cornice di una ricerca quantitativa sui capitoli cattedrali*

La realtà valligiana, pur non potendo incidere direttamente nella conduzione del principato mediante una propria rappresentanza, in una certa misura godeva comunque della possibilità di tutelare i propri interessi entro le assai diversificate strutture vescovili, si trattasse dell'esercizio di antichi diritti in grado di essere difesi presso i tribunali dell'impero anche dagli attacchi del riformismo settecentesco, come nell'esempio della Magnifica Comunità di Fiemme, o dei più modesti ambiti di autogoverno riguardanti lo sfruttamento collettivo delle risorse boschive e pascolive goduti dalle numerose comunità rurali.

Un'ulteriore frantumazione del potere vescovile tridentino era dovuta alla concessione in amministrazione feudale alla nobiltà di una parte rilevante del territorio del principato, luoghi dove i dinasti godevano delle più ampie prerogative, innanzi tutto quelle di natura giudiziaria[9], rispetto alle quali il vescovo dovette ad esempio patteggiare gli interventi riformisti intrapresi nella seconda metà del Settecento, come accadde in occasione della promulgazione del nuovo codice di procedura civile[10].

2. *Il principato vescovile di Trento tra nord e sud nell'età della secolarizzazione*

Anche il principato di Trento, nonostante una condizione che lo vedeva da un lato limitato nella propria sfera di competenze dai trattati che lo legavano alla contea del Tirolo, dall'altro frammentato al suo interno dall'esistenza di 'corpi' che si contrapponevano all'autorità vescovile o con i quali quest'ultima aveva necessità di mediare, nella seconda metà del Settecento visse una propria, contrastata e a tratti ambivalente, esperienza di *Reformabsolutismus*[11]. Si trattò di un processo portato avanti, con dif-

tedeschi, in C. Mozzarelli - G. Olmi (edd), *Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 17), Bologna 1985, pp. 693-705, M.R. Di Simone, *Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo*, Bologna 1992 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 19), pp. 172-182.

[9] H. von Voltelini, *Das welsche Südtirol. Erläuterungen zum historischen Atlas der österreichischen Alpenländer*, 1. Abteilung, *Die Landgerichtskarte*, 3. Teil, *Tirol und Vorarlberg*, Wien 1910; da qualche tempo anche in italiano: H. von Voltelini, *Le circoscrizioni giudiziarie del Trentino fino al 1803*, a cura di E. Curzel, Trento 1999.

[10] Sulla vicenda e il giurista che ne fu protagonista si veda M.R. Di Simone, *Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento*, cit.

[11] Qualche cenno alla minor pertinenza del termine «Aufgeklärter Absolutismus» rispetto a quello di «Reformabsolutismus», con riguardo ai governi vescovili del tardo Settecento,

ferenti accenti ed esiti, da almeno tre dei quattro vescovi che governarono in quel lasso di tempo[12], i quali dovettero confrontarsi con i problemi che travagliavano la Chiesa dell'impero nella seconda metà del XVIII secolo e con il processo di statalizzazione in atto nei territori asburgici, eventi questi ultimi che furono altresì strettamente collegati.

L'affermarsi nel principato di Trento di una linea riformista appoggiata dalla corte di Vienna si colloca a partire dal 1748 con l'assunzione della coadiutoria da parte di Leopoldo Ernesto Firmian, vescovo di Seckau (1739-1763), futuro principe vescovo di Passavia (1763-1783) e cardinale, chiamato nei luoghi di origine della propria famiglia – i Firmian possedevano un bel palazzo nella città vescovile ed erano infeudati della giudicatura di Deutschmetz-Mezzocorona, posta sulla linea in cui correva il confine linguistico, in territorio trentino ma dipendente dalla contea del Tirolo – in sostituzione del vescovo Domenico Antonio Thun, travolto dalle polemiche[13]. L'opera del coadiutore fu indirizzata alla moralizzazione del clero e al rinnovamento delle strutture del governo spirituale della diocesi tridentina, secondo quella sensibilità religiosa di influenza muratoriana, che aveva conquistato tutti i prelati innovatori dei territori asburgici. Contemporaneamente il Firmian dovette predisporre il terreno nel principato all'accoglimento delle prime iniziative avviate dall'imperatrice Maria Teresa per razionalizzare l'amministrazione dei troppo diversificati e disarticolati territori ereditari della casa d'Austria e di quelli posti entro la sua sfera di influenza.

Nell'età teresiana ebbe inizio anche in Tirolo l'opera di sottomissione degli *Stände* che costituivano la Dieta regionale alla volontà del sovrano, nel segno di una modernizzazione degli organismi economici e amministrativi della monarchia che prese l'avvio con la ristrutturazione delle linee daziarie e delle vie commerciali, ai fini di garantire alla corona un gettito fiscale costante e non più imbrigliato dalle resistenze dei ceti. I legami secolari di Trento e Bressanone con la contea del Tirolo e l'antica istituzione dell'avvocazia esercitata dagli Asburgo nei confronti delle due Chiese, nella seconda metà del Settecento assunsero nuove valenze alla luce di un'azione

in A. SCHMID, *Die Reformpolitik der fränkischen Bischöfe im Zeitalter der Aufklärung*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», 95, 2000, 3-4, pp. 179-203.

[12] Note biografiche su di essi in A. COSTA, *I vescovi di Trento*, Trento 1977, lavoro le cui informazioni sono poi confluite nelle schede riguardanti coloro che occuparono la cattedra episcopale tridentina nella tarda età moderna, presentate in E. GATZ (ed), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1990.

[13] Per l'attività del Firmian a Trento si veda C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., *passim*.

riformista che doveva coinvolgere l'intera area regionale e che pertanto richiedeva un adeguamento anche da parte dei due vescovi, i cui territori, formalmente autonomi, costituivano però ormai quasi interamente delle *enclave* all'interno della contea.

A Trento fallì anzitempo il duplice tentativo del coadiutore Firmian di rifondare un'autorità principesca ormai affievolita dall'ingerenza congiunta del Capitolo e della magistratura cittadina e di acconsentire alle richieste viennesi senza che per questo il vescovato rinunciasse a una propria sfera di attribuzioni. Egli tra l'altro aveva dovuto affrontare la questione della soppressione nel 1751 del patriarcato di Aquileia e della sottomissione di Trento quale suffraganea al neoistituito arcivescovo di Gorizia, risoluzione quest'ultima rifiutata sia dal Firmian, che dai successori, i quali chiesero per l'episcopato tridentino l'esenzione e la dipendenza diretta da Roma[14].

Dopo la stasi conservatrice del successore di Leopoldo Ernesto Firmian, Francesco Felice Alberti d'Enno (1756-1762), i problemi si riproposero con il vescovo Cristoforo Sizzo de Noris (1763-1776), il quale pure dovette misurarsi con le intrusioni dei consoli di Trento nei diritti principeschi, avendone però ragione presso i tribunali dell'impero. Nonostante le indubbie capacità amministrative e un'abilità mediatrice che gli conservò il rispetto dei 'corpi' attivi sullo scenario politico del principato, il vescovo fu costretto a lasciare in eredità al suo successore la soluzione del dilemma di come si potesse acconsentire alle pressioni riformiste viennesi, garantendo allo stesso tempo l'autonomia del principato, quella stessa che permetteva tra l'altro la sopravvivenza di antichi privilegi, come le esenzioni fiscali della nobiltà e del clero e la conservazione del governo della città vescovile nelle mani di un esiguo ceto patrizio.

Oltre a dover affrontare questioni nodali riguardanti sia la politica interna, che gli equilibri dell'area asburgo-tirolese, i principi vescovi di Trento, pur collocati alla periferia dell'impero, furono partecipi delle problematiche che interessarono la Chiesa di Germania nella seconda metà del Settecento. Il giansenismo, così come il febronianesimo certamente trovarono adepti anche tra i presuli tridentini[15], i quali furono coinvolti nei progetti episcopalisti dei

[14] S. BENVENUTI, *L'azione politico-ecclesiastica del principe vescovo Pietro Vigilio Thunn nella corrispondenza del nunzio Garampi con il cardinale Pallavicini*, in «Archivio trentino di storia contemporanea», 43, 1994, 3, pp. 5-29.

[15] M. DEAMBROSIS, *Filogiansenisti del Tirolo e del Trentino nella seconda metà del Settecento: il vescovo di Bressanone Giuseppe Spaur*, in «Archivio Veneto», serie V, 1961, 69, pp. 23-41 e, dello stesso autore, *Filogiansenisti, anticuriali e giacobini nella seconda metà del Settecento nel Trentino*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 17, 1961, 1, pp. 79-90.

vescovi tedeschi e nelle aspirazioni a un'unificazione tra confessioni cristiane che, spesso incontrando l'opposizione della Curia romana, animavano in quell'epoca il mondo ecclesiastico dell'area romano-germanica.

Degli sforzi compiuti nel 1772 per una ricongiunzione tra confessioni sorelle da parte dell'accolito della Chiesa di Utrecht Bellegarde, incoraggiati anche da Vienna e che ottennero l'adesione dell'arcivescovo di Salisburgo Colloredo, del vescovo di Passavia Leopoldo Ernesto Firmian, del vescovo di Seckau Joseph Philipp Spaur (1763-80) – futuro presule brissinese (1780-1791) – e dell'allora vescovo di Bressanone Leopold Maria Spaur (1748-1778), fu partecipe anche il vescovo di Trento Cristoforo Sizzo de Noris[16]. Alla morte di quest'ultimo, nel 1776, veniva eletto Pietro Vigilio Thun, membro di una delle più influenti famiglie della nobiltà locale, i cui esponenti dalla metà del Seicento furono saldamente presenti nei Capitoli dei principati ecclesiastici posti sotto l'influenza della Casa d'Austria, ottenendo più volte (quattro nel solo ambito tridentino) una cattedra vescovile.

Il controverso governo dell'ultimo principe di Trento[17] – noto anche per aver espresso nel 1781 la volontà di cedere il potere temporale all'imperatore Giuseppe II dietro corresponsione di un congruo vitalizio[18] – fu caratterizzato in particolare da alcune linee direttive: risolvere le pendenze nei

[16] Una menzione a tale partecipazione in A. RAAB, *«Ad reuniendos dissidentes». Zur Geschichte der kirchlichen Reunionsbestrebungen im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*, in H. RAAB, *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit. Jansenismus – kirchliche Reunionsversuche – Reichskirche im 18. Jahrhundert – Säkularisation – Kirchengeschiche im Schlagwort. Ausgewählte Aufsätze*, Freiburg CH 1989, pp. 51-70.

[17] In gran parte dedicato a quel periodo è M. NEQUIRITO, *Il tramonto del principato vescovile di Trento. Vicende politiche e conflitti istituzionali*, Trento 1996; recenti riconsiderazioni sul tema si debbono a M. MERIGGI, *Assolutismo asburgico e resistenze locali. Il principato vescovile di Trento dal 1776 alla secolarizzazione*, in M. BELLABARBA - G. OLMI (edd), *L'età moderna* (*Storia del Trentino*, IV), Bologna 2002, pp. 127-156; nel medesimo volume si segnalano anche, per i temi qui affrontati, C. DONATI, *Il principato vescovile di Trento dalla guerra dei Trent'anni alle riforme settecentesche*, pp. 71-126; M.R. DI SIMONE, *Diritto e riforme nel Settecento trentino*, pp. 209-229; M. BONAZZA, *Dazi, moneta, catasto: il riformismo nel settore finanziario*, pp. 363-376; M. FARINA, *Istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa dal 1650 al 1803*, pp. 505-551.

[18] Raab, riferendosi in merito alla vicenda a un lavoro di Hans von Voltelini (*Ein Antrag des Bischofs von Trient auf Säkularisierung und Einverleibung seines Fürstentums in die Grafschaft Tirol vom Jahre 1781-1782*, in «Veröffentlichung des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum», 1936, 16, pp. 387-525), rifletteva sul fatto che una sicura pensione per il principe ecclesiastico di Trento poteva essere più attraente che una limitata e poco remunerativa signoria minacciata da potenti vicini. *Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation*, in H. RAAB, *Reich und Kirche*, cit., pp. 367-399, qui p. 396.

confronti degli Asburgo dando il via alla riforma fiscale e catastale a lungo intralciata dall'opposizione interna, avviare nelle terre sottoposte al proprio dominio temporale una serie di innovazioni di carattere amministrativo (rivolte all'ambito giudiziario, alle forme di autogoverno rurale e di valle, ai diritti del capitolo e della magistratura cittadina), ridefinire i contorni della propria dignità principesca secondo uno stile assolutistico. Il quadro della realtà del principato vescovile tridentino in precedenza tratteggiato, connotato da scarsa compattezza amministrativa e dall'esistenza di forze corporate con cui il principe doveva per forza confrontarsi, spiega a sufficienza gli esiti fallimentari cui portò l'azione di governo di Pietro Vigilio Thun. Attaccato dalla fazione autonomista fin dal momento della stipulazione nel 1777 di un trattato con Maria Teresa che includeva il principato nell'area economica tirolese, il vescovo non si sottrasse a una lotta senza esclusione di colpi, costellata da contenziosi aperti presso i tribunali imperiali.

Rispetto all'intransigenza con cui furono trattate le questioni giurisdizionali nell'ambito del dominio temporale, la posizione di Pietro Vigilio Thun sul versante del governo della diocesi e dei rapporti con Roma[19] appare più ricca di sfumature e connotata da maggior senso diplomatico, essendo stato il vescovo consapevole di poter ottenere qualche vantaggio grazie alla posizione dell'episcopato tridentino, anfibia sia dal punto di vista geografico e culturale, che per la sua popolazione mistilingue.

Avvalendosi per l'appunto della doppia componente etnica presente nella propria diocesi, il vescovo perseguì con tenacia la strada dell'ottenimento della dipendenza di Trento direttamente dalla Santa Sede, non avendo neppure egli come i predecessori accettato di divenire suffraganeo dell'arcivescovo di Gorizia (né successivamente di quello di Lubiana), la dipendenza dal quale era invece desiderata da Vienna per motivi politici.

Vanno inoltre ricordati gli sforzi di Pietro Vigilio Thun perché quella di Trento fosse considerata di fatto una diocesi di Germania, chiedendo al pontefice il rilascio di una serie di prerogative di cui godevano i vescovi tedeschi e, ad esempio, il vicino presule di Bressanone; aspirazioni che furono costantemente frustrate da Roma[20].

[19] M. DEAMBROSIS, *Questioni politico-ecclesiastiche nel governo del principe vescovo Pietro Vigilio Thun (1776-1800)*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 39, 1960, pp. 226-261; S. BENVENUTI, *L'azione politico-ecclesiastica*, cit.

[20] Si trattava della facoltà di poter accordare dispense matrimoniali e di conferire parrocchie resesi vacanti e messe a concorso. S. BENVENUTI, *L'azione politico-ecclesiastica*, cit., pp. 12-14.

Spesso le richieste vescovili furono motivate – come ad esempio per la facoltà di concedere la secolarizzazione ai monaci che avessero espresso il desiderio di tornare allo stato laicale – con la pressione imperiale esercitata nei confronti di Trento, alla luce dei pesanti interventi messi in atto da Giuseppe II nell'ambito della vita religiosa[21]. In realtà il vescovo di Trento, insieme con Joseph Philipp Spaur a Bressanone[22], seppe protestare vivacemente per le prescrizioni giuseppine in materia di culto, che l'imperatore aveva indirizzato ai sudditi della parte austriaca della diocesi tridentina e che il vescovo considerava intrusioni nei propri diritti in materia di governo ecclesiastico.

Pietro Vigilio Thun aderì solo in parte alla politica giuseppina mirante all'eliminazione dei conventi appartenenti agli ordini cosiddetti contemplativi, limitandosi a Trento al piccolo convento dei celestini, alle terziarie di San Domenico, al convento carmelitano di Santa Maria di Strada nelle Giudicarie, ai celestini di Santa Maria alle Sarche. Più significativa invece fu la soppressione dei domenicani di San Lorenzo a Trento (1778), realizzata con autorizzazione papale, il cui edificio venne trasformato in penitenziario. Mentre Giuseppe II aveva provveduto a sciogliere nella parte italiana della diocesi dipendente dagli Asburgo i conventi delle clarisse di Rovereto e di San Carlo a Borgo Valsugana, le secolarizzazioni vescovili furono di poco conto e la gran parte delle soppressioni avvenne poi sotto il governo bavarese e italico[23].

In alcune occasioni Pietro Vigilio Thun chiese espressamente l'appoggio di Roma contro gli interessi degli Asburgo. Nel caso del riordino diocesano attuato da Giuseppe II negli anni 1785-1786 ad esempio egli auspicò un intervento in suo favore da parte del pontefice riguardo alla cessione di alcune parrocchie e all'acquisizione di altre, suscitando in tal modo la riprovazione del ministro Kaunitz, che considerava tale oggetto competenza esclusiva di Vienna. Riguardo alla ridefinizione dei confini delle diocesi[24],

[21] Su questo tema e più in generale sull'intera età dell'assolutismo illuminato in Austria si veda H. KLUETING (ed), *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der theresianisch-josephinischen Reformen*, Darmstadt 1995.

[22] Un'ampia scheda su di lui in J. GELMI, *Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols*, Bozen 1984, pp. 206-215 (dello stesso autore, in generale per il tema qui trattato, si veda anche *Kirchengeschichte Tirols*, Bolzano 1986) e M. DEAMBROSIS, *Filogiansenisti del Tirolo e del Trentino*, cit.

[23] J. KÖGL, *La sovranità*, cit., pp. 330-331.

[24] Sugli effetti di tale operazione in Tirolo si veda M. BLAAS, *Die Diözesen und Fürstbischöfe in der Zeit des Sigismondo Moll*, in *Sigismondo Moll e il Tirolo nella fase di superamento*

il vescovo di Trento ne uscì in ogni caso favorito, potendo espandersi a est nella Valsugana e in altri luoghi ai confini meridionali della regione, al contrario di altri vescovi dell'impero i quali furono privati della loro parte di episcopato che si estendeva nei territori ereditari asburgici.

Al congresso di Ems, il consesso guidato dall'arcivescovo di Salisburgo Colloredo e dai tre arcivescovi elettori di Magonza, Colonia e Treviri, svoltosi negli anni 1786-1787 per stabilire i termini dell'autonomia della Chiesa dell'impero da Roma, il vescovo di Trento, almeno in un primo momento, prese parte attiva, schierandosi con Colloredo per un'azione incisiva[25]. L'iniziativa era stata provocata dal recente *Nuntiaturstreit*, l'opposizione ai poteri esercitati dalla nunziatura apostolica aperta nel 1784 a Monaco dietro accordi tra la Santa Sede e il duca di Baviera, il quale, all'interno di un progetto di assoggettamento delle strutture ecclesiastiche a quelle statali ancora più ardito di quello messo in atto da Giuseppe II, aveva cercato l'appoggio del pontefice per procedere alla spoliazione dei molti vescovi dotati di diritti in terra bavarese e dare così sollievo alle sue deficitarie finanze.

Con l'evolversi del dibattito a Ems la posizione del vescovo di Trento si fece più sfumata e, alle sollecitazioni del Colloredo affinché egli esprimesse incondizionata approvazione e sostegno alla Chiesa di Germania per un pieno esercizio dei diritti episcopali, Pietro Vigilio Thun rispose vincolando il suo assenso alle decisioni della maggioranza degli altri presuli e in particolare di quelli esenti, cui nonostante i ripetuti dinieghi del pontefice anche il vescovo tridentino ambiva appartenere. Su titubanze analoghe a quella del Thun e sui disaccordi tra i vescovi dell'impero, che temevano di dover barattare la dipendenza da Roma con una supposta ancor più stretta sottomissione ai quattro arcivescovi metropoliti, confidarono appunto sia papa Pio VI, che Giuseppe II; l'appoggio di quest'ultimo alla causa infatti fu tiepido, temendo egli stesso un eventuale successo della coalizione vescovile.

A Trento intanto l'azione di governo dell'ultimo principe vescovo preparava la strada a quella sorta di secolarizzazione anticipata, operata da Francesco II mediante il sequestro del principato dopo la prima invasione francese e

dell'antico regime, Atti del convegno, Rovereto 25-26-27 ottobre 1990, Rovereto (Trento) 1993, pp. 107-114.

[25] Una menzione a questo fatto anche in M. HÖHLER, *Des kurtrierischen Geistlichen Rats Heinrich Aloys Arnoldi Tagbuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft der vier Erzbischöflichen deutschen Herrn Deputirten die Beschwerde der deutschen Natzion gegen den Römischen Stuhl und sonstige geistliche Gerechtsame betr. 1786*, Mainz 1915, p. 203.

motivata, oltre che dagli eventi bellici e dalla delicata posizione confinaria, anche della difficile situazione interna e dalle inadempienze di natura fiscale. Anche l'intervento riformista più ardito di Pietro Vigilio Thun – l'emanazione nel 1788 di un moderno codice di procedura civile, opera dell'allora consigliere aulico Francesco Vigilio Barbacovi – era destinato parzialmente ad abortire, essendo il vescovo indotto a sospendere l'applicazione del nuovo ordinamento giudiziario nella pretura di Trento e in Val di Fiemme, a motivo delle cause aperte contro di esso presso i tribunali dell'impero da parte della magistratura cittadina e della Magnifica Comunità, la prima tesa a garantire i privilegi patrizi nell'ambito dell'amministrazione della giustizia connessi al vecchio sistema, la seconda ostile a normative che intaccassero gli antichi diritti e le 'libertà' della valle.

Mentre a Trento alla fine del 1796 si insediava un consiglio amministrativo di nomina imperiale e la classe dirigente cittadina l'anno seguente veniva incriminata con l'accusa di giacobinismo per aver accolto favorevolmente i francesi, gli anni successivi furono trascorsi dal vescovo mettendo in atto svariati tentativi diplomatici per riottenere il governo del principato. Egli moriva senza un nulla di fatto nel castello di famiglia nel gennaio del 1800. Il suo successore, il cugino Emanuele Maria Thun, non ricevette mai l'investitura temporale e lasciò Trento poco prima del terzo ingresso francese, nel gennaio 1801. Dopo la pace di Luneville, intanto, già si stava mettendo in moto il 'commercio' delle terre ecclesiastiche dell'impero, impiegate quale compenso per i principi secolari che avevano subito perdite territoriali a opera dei francesi.

Nell'attesa che si compisse l'ultimo atto della vicenda, le truppe del generale Macdonald nella primavera del 1801 lasciarono il principato di Trento nelle mani di una reggenza capitolare, ultimo barlume di 'sovranità' tridentina. Essa cedette il passo nel novembre del 1802 alle truppe austriache, le quali presero possesso del principato precedendo di oltre un mese la firma della convenzione di Parigi (26 dicembre 1802)[26] che assegnava Trento e Bressanone all'imperatore. Il fratello di lui, Ferdinando III granduca di Toscana,

[26] Il testo in J. KÖGL, *La sovranità*, cit., pp. 559-564. Sulle vicende della secolarizzazione dei principati ecclesiastici dell'area bavarese si vedano G. SCHWEIGER, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803-1817)*, München 1959; H.J. BERBIG, *Das kaiserliche Hochstift Bamberg und das Heilige Römische Reich vom Westfälischen Friede bis zur Säkularisation*, Wiesbaden 1976; N. KEIL, Das *Ende der geistlichen Regierung in Freising*, München 1987; K. HAUSBERGER, *Geschichte des Bistums Regensburg*, Regensburg 1989, II: *Vom Barock bis zur Gegenwart*; B. LENGENFELDER, *Die Diözese Eichstätt zwischen Aufklärung und Restauration. Kirche und Staat 1773-1821*, Regensburg 1990.

aveva infatti estrapolato i due principati dal 'pacchetto' offertogli, che comprendeva anche Salisburgo e una parte di Passavia (cui si aggiunse successivamente una porzione del principato vescovile di Eichstätt), ritenendo il compenso inadeguato a causa della bassa stima applicata ai due territori ecclesiastici tirolesi: rispettivamente 60.000 e 40.000 fiorini contro un loro valore reale complessivo di almeno il doppio e probabilmente molto di più[27]. Così Trento e Bressanone erano pervenuti a Francesco II in cambio dell'Ortenau, da lui ceduto in aggiunta alla Brisgovia al duca di Modena, il quale non si era accontentato di un unico territorio come compenso per le sue perdite nell'Italia settentrionale.

Come si sa, gli atti ufficiali che decretarono la grande secolarizzazione furono emanati addirittura l'anno successivo – il 25 febbraio il *Reichsdeputationshauptschluss* (il Recesso dell'impero, nella traduzione dal latino), il 24 marzo l'approvazione della Dieta, il 27 aprile la sanzione da parte dell'imperatore – a regolarizzare il dato di fatto rappresentato dalle annessioni delle terre ecclesiastiche dell'impero da parte dei principi laici, eventi che in qualche caso erano avvenuti ancora nell'estate del 1802. Così sarebbe accaduto probabilmente anche per il principato tridentino, se le difficoltà incontrate con il granduca di Toscana e il duca di Modena non avessero fatto procrastinare all'autunno l'occupazione di Trento, ma non da parte di Ferdinando III, bensì del fratello Francesco II. Tutto era comunque avvenuto prima della firma della convenzione di Parigi, le cui clausole venivano poi fissate nel paragrafo 1 del *Recessus Imperii*.

Con l'estinzione del governo temporale ecclesiastico, a Trento si procedette a nuove soppressioni, quelle dei conventi dei minoriti e dei somaschi di Santa Maria Maddalena, e alla confisca dei relativi beni, così come di quelli mensali e capitolari. È stata fatta rilevare l'approssimazione con cui fu condotta la stima di questi ultimi da parte del pur ligio e irreprensibile commissario Johann von Strobl[28], il quale pare operasse in maniera schiva, senza apparizioni mondane e senza lasciarsi coinvolgere nelle faziosità che avevano fin troppo caratterizzato la vita politica della città negli anni del tramonto del principato[29]. Una commissione aulica compilò in tutta fretta un inventario dei beni della mensa vescovile e del capitolo, che furono

[27] J. KÖGL, *La sovranità*, cit., p. 435.

[28] *Ibidem*, pp. 409-413.

[29] Positivo il ricordo di lui nella cronaca del vicepretore di Trento Bernardino Gerardi di Pietrapiana: «Cronaca de' fatti accaduti in Trento in occasione della guerra tra l'imperiale casa d'Austria e la Francia, incominciata li 14 maggio 1796 e continuata fino all'11 dicembre 1804», Biblioteca comunale di Trento, BCT1-261/1, pp. 678-679.

incamerati ai sensi appunto del succitato paragrafo 1. Le pensioni attribuite ai canonici ammontarono a un totale di 17.282 fiorini, al vescovo Emanuele Maria Thun, non ancora rientrato a Trento, andarono 17.014 fiorini[30].

La fine del principato di Trento dal punto di vista politico-istituzionale sortì innanzi tutto l'effetto di unificare entro la contea del Tirolo il territorio trentino, da secoli diviso nelle due entità, vescovile e tirolese, le quali negli ultimi decenni erano vissute sempre più strettamente a contatto ma erano rimaste altresì fino all'ultimo istituzionalmente e amministrativamente distinte.

Dopo la presa di possesso dell'ormai decaduto principato da parte del commissario plenipotenziario conte Ferdinand von Bissingen, cui seguì una fase di transizione volta all'integrazione del territorio vescovile nelle strutture statali asburgiche gestita dal commissario imperial-regio von Strobl, alla guida di quello che era ormai il Tirolo italiano, costituito ora dai due Circoli di Trento e Rovereto, fu posto il conte Johann von Welsberg, membro di un casato di giusdicenti infeudati da secoli di una valle posta ai confini orientali dell'odierno Trentino, il Primiero.

Proseguendo, ora senza più intralci, l'opera avviata dal consiglio amministrativo che aveva governato a Trento nel periodo di sequestro del principato, le nuove autorità provvidero a ricondurre entro confini ben precisi i compiti della magistratura cittadina (e gli organi di sua diretta emanazione, come ad esempio il Collegio dei dottori e notai, controllato dall'aristocrazia locale), ancorandola saldamente alle strutture statali e ignorando le richieste dei consoli di continuare a esercitare le antiche prerogative, per di più, come essi prospettavano, nell'ambito dell'intero territorio di lingua italiana. Il ceto aristocratico che aveva retto Trento sotto i principi vescovi, suscitando la diffidenza del governo austriaco durante le prime invasioni francesi, non perse peraltro il suo peso di carattere economico e la sua influenza politica in città e nel circondario rurale, anche se ora la nascita patrizia non era più sufficiente a garantire un automatico accesso agli uffici, né era possibile continuare a tenere lontano da questi ultimi coloro che non vantavano titoli nobiliari e una consolidata presenza familiare nella *élite* dirigenziale.

[30] J. Kögl, *La sovranità*, cit., p. 410 (dove compaiono nel dettaglio gli appannaggi attribuiti alle diverse dignità canonicali). L'autore afferma peraltro che sotto la Baviera la pensione vescovile fu confermata nella cifra di 19.445 fiorini (p. 414), quindi vicina a quei 20.000 fiorini pattuiti come compenso minimo per i vescovi principi a Ratisbona al momento della grande secolarizzazione.

3. *L'opposizione dei vescovi del Tirolo alla Baviera e la questione del concordato*

Mentre l'impero romano germanico era ormai fortemente intaccato dalle secolarizzazioni del 1803, la Baviera, che già dopo la pace di Luneville si era accostata alla Francia per ottenere il massimo profitto in vista della spartizione dei territori ecclesiastici, si accordò nel settembre 1805 con Napoleone per fare ingresso al suo fianco nella guerra della terza coalizione. Dopo Austerlitz, nel patto franco-bavarese di Brünn del 10 dicembre 1805, confermato dalla pace di Presburgo del 26 dicembre, il duca di Baviera Massimiliano IV Giuseppe in cambio dell'alleanza offerta ottenne, oltre al titolo regio di cui poté fregiarsi dal 1° gennaio dell'anno entrante, ulteriori ingrandimenti territoriali tra cui il Tirolo, avendo dovuto altresì cedere Würzburg al granduca di Toscana, il quale aveva a sua volta passato Salisburgo al fratello imperatore.

Nonostante l'incorporamento dei due principati di Trento e Bressanone al Tirolo fosse avvenuto già da tre anni, il re di Baviera nel proclama del 22 gennaio 1806 rivolto ai nuovi sudditi menzionava i due territori ecclesiastici separatamente, ribadendone l'appartenenza alla contea, forse nel timore che la loro soppressione potesse essere considerata ancora in discussione, sia perché essa era avvenuta in tempi recenti, sia alla luce dei rivolgimenti in atto e dei passaggi di proprietario che alcune terre ecclesiastiche stavano ancora subendo. Con l'ingrandimento e la ricompattazione di un territorio che in precedenza si presentava assai frammentato, la Baviera, dal 1799 sotto la guida del francofono Primo ministro barone di Montgelas, assumeva la configurazione di una media potenza europea, posizione rafforzata dall'ottenimento della sovranità quando era ancora per pochi mesi in vita il Sacro Romano Impero, prima che dalle sue ceneri nascesse il 12 luglio 1806 la Confederazione del Reno. L'ambito di azione del novello regno, come di ogni altro organismo creato da Napoleone, fu in realtà fortemente limitato e tale rimase fino a che la fortuna arrise alle armi francesi.

Proprio l'elevazione a regno del ducato di Baviera, dove fin dal governo dell'elettore Massimiliano III Giuseppe (1745-1777) era stato messo in atto un disegno politico volto alla sottomissione dei poteri ecclesiastici alla volontà statale, sembrava facilitare la stipulazione dell'auspicato concordato con la Santa Sede[31]. Tra i più importanti punti in discussione vi erano l'ere-

[31] K. HAUSBERGER, *Staat und Kirche nach der Säkularisation zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert*, St. Ottilien 1983, p. 82. Per la storia ecclesiastica della Baviera fino alla contemporaneità si veda W. BRANDMÜLLER, *Handbuch der bayerischen Kirchen-*

zione di una Chiesa territoriale bavarese coincidente con i confini statali ed estranea all'ingerenza di giurisdizioni straniere, la questione delle dotazioni degli episcopati, delle chiese cattedrali e dei seminari, la nomina regia dei vescovi, dei canonici e delle altre dignità ecclesiastiche e il conferimento delle parrocchie e dei benefici, oltre alla definizione dei versamenti fiscali a favore della Curia romana[32].

La nuova configurazione delle diocesi bavaresi riguardava anche i vescovi tridentino e brissinese. Con il trasferimento della principale sede vescovile bavarese da Frisinga a Monaco infatti, sarebbero stati esercitati diritti metropolitani nei confronti degli episcopati di Bamberga, Passavia, Augusta, Eichstätt, Bressanone e Trento. A Trento aveva soggiornato il nunzio pontificio cardinale Annibale Della Genga nel suo viaggio verso Ratisbona, dove giungeva, dopo essersi intrattenuto anche ad Augusta, il 24 giugno 1806, per discutere le numerose questioni che avrebbero dovuto aprire la strada al concordato tra il papa e il re di Baviera[33]. Le aspettative del ministro Montgelas[34] furono deluse dalla risposta data da Della Genga all'inviato dell'impero, il conte Aloys Rechberg, e al messo bavarese, il canonico barone Joseph Maria von Fraunberg: la curia romana fece sapere di voler rimanere aderente al diritto canonico vigente prima delle secolarizzazioni e pretese l'abolizione delle norme introdotte dal governo bavarese e la rinuncia dello Stato a intromissioni in materia ecclesiastica. Riguardo alla questione dell'esercizio dei diritti metropolitani da parte di Monaco, il nunzio chiese l'esenzione per Bamberga, Passavia e Trento[35].

Seguì un nuovo disegno di concordato elaborato dai rappresentanti bavaresi e presentato il 14 agosto, il quale in sostanza ribadiva gli obiettivi

geschichte, III: *Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum zweiten vatikanischen Konzil*, St. Ottilien 1991. Più in generale per la realtà della Chiesa tedesca dopo le secolarizzazioni, si veda D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die Frankfurter Konferenzen und die Neuordnung der Kirche Deutschland nach der Säkularisation* («Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», Supplementheft 53), Roma et al. 2000.

[32] K. HAUSBERGER, *Staat und Kirche*, cit., p. 89.

[33] *Ibidem*, p. 83.

[34] Il governo concedeva che, rispetto al conferimento di parrocchie e benefici il cui patronato non fosse di competenza privata, i vescovi godessero del diritto di presentare al re per la scelta tre soggetti residenti nel paese e dotati delle necessarie qualità; per il rimanente, risultavano fuori discussione gli obiettivi del governo, compreso il controllo statale sui seminari e i diritti metropolitani nei confronti dei vescovi suffraganei di Amberg, Bamberga, Augusta, Bressanone (o Innsbruck), Passavia e Trento. *Ibidem*, pp. 90-91.

[35] *Ibidem*, p. 92.

del governo, tra cui la necessità del *placet* regio rispetto alle ordinanze in materia ecclesiastica provenienti da Roma e il diritto a tassare i patrimoni della Chiesa; veniva permessa invece la libera corrispondenza dei vescovi con la Santa Sede e, riguardo alla questione dell'esenzione dei sunnominati tre vescovi, essa sarebbe stata concessa solo fino alla morte dei prelati in carica[36].

La controproposta stilata di lì a breve da Della Genga – con poche concessioni alla controparte bavarese, come il rilascio di un indulto papale al sovrano per la nomina dei vescovi e il consenso al mantenimento dell'esenzione di Passavia solo fino alla morte del vescovo Leopold Leonhard Thun (conservando però intatto tale diritto per Trento e Bamberga)[37] – convinse i rappresentanti di Massimiliano IV Giuseppe dell'irremovibilità della Santa Sede sulle questioni nodali della faccenda concordataria.

Un ulteriore progetto di concordato elaborato da Montgelas, che non derogava alle aspirazioni bavaresi, avendo però cura di non menzionare esplicite lesioni ai diritti ecclesiastici – la religione cattolica vi veniva mantenuta in tutta la sua «purezza», il che non significava però in tutti i suoi diritti[38]– mise in difficoltà il nunzio, il quale si sentiva tra l'incudine e il martello. Il ventilato progetto di Napoleone di sottomettere i paesi della Confederazione del Reno in materia religiosa alla giurisdizione del primate di Germania Dalberg indusse infine il governo bavarese ad ammorbidire le proprie posizioni per non far fallire le trattative con Della Genga[39].

Tutto ciò avveniva mentre nella neoacquisita provincia del Tirolo proprio le normative bavaresi in materia ecclesiastica si apprestavano a diventare uno dei maggiori motivi di scontentezza, se non il più serio in assoluto, e a preparare la strada alla ribellione del 1809[40].

[36] *Ibidem*, pp. 94-95.

[37] *Ibidem*, p. 95

[38] *Ibidem*, p. 98.

[39] Sull'evolvere della trattativa e la discussione dei singoli punti, *ibidem*, pp. 99-103. Della Genga aveva peraltro rinunciato alla richiesta dell'esenzione per Trento e Passavia, mantenendo in discussione ancora solo quella di Bamberga.

[40] Gli antecedenti della rivolta sono stati riassunti da chi scrive in *Le frontiere orientali d'Italia: alle radici dell'Insorgenza*, in C. CONTINISIO (ed), *Le insorgenze popolari nell'Italia napoleonica. Crisi dell'antico regime e alternative di costruzione del nuovo ordine sociale*, Milano 2001, pp. 371-403. Sulla rivolta tirolese e su tutto il periodo francese in Tirolo, con uno sguardo specifico alla parte più meridionale della regione, si veda peraltro il poderoso lavoro di J. FONTANA, *Das Südtiroler Unterland in der Franzosenzeit 1796-1814*, Innsbruck 1998.

Al momento dell'acquisizione del Tirolo le autorità bavaresi avevano ben presenti le difficoltà nell'applicare alla regione, nota per l'attaccamento alle proprie 'libertà' e per la riottosità nei confronti delle innovazioni – caratteristica che si era manifestata con chiarezza nel tardo Settecento, quando gli interventi di Giuseppe II in materia di culto e l'introduzione nel 1786 della coscrizione obbligatoria avevano rischiato di innescare una rivolta –, i rigidi schemi amministrativi mutuati dalla Francia napoleonica e applicati nelle terre dei Wittelsbach mediante un assolutismo di Stato che, con la costituzione del 1808, arrivò a concepire perfino il monarca come un 'organo' statale[41], al contrario di quanto avveniva presso gli Asburgo, i quali fondavano la loro autorità sulla legittimazione divina.

Il governo bavarese, la cui presa di possesso civile del territorio tirolese datava 11 febbraio 1806, diede avvio alla propria presenza nel *Land* con una mossa favorevole per le popolazioni locali, destinando all'incarico di commissario (*Hofkommissar* e poi *Generallandeskommissar*) il conte Carlo d'Arco, soggetto moderato, appartenente a un ceppo di antica nobiltà tirolese italiana. Progressivamente però, a partire all'incirca dall'estate del 1806, con l'emanazione di sempre più numerose normative che investivano ogni settore della vita dei sudditi, la diffidenza nei confronti delle nuove autorità si fece più marcata, trasformandosi in ostilità e quindi in aperta ribellione.

Il nuovo ordinamento del 21 novembre 1806, che aveva come obiettivo la separazione dell'ambito politico da quello giudiziario e il progressivo passaggio nelle mani dello Stato delle prerogative ancora godute da privati (ad esempio quelle giudiziarie esercitate dalla nobiltà per via di infeudazione nelle *Patrimonialgerichte*), creò malcontento tra le popolazioni, spesso costrette a recarsi in una sede di giudizio troppo disagevole, stante la maggior ampiezza dei nuovi giudizi distrettuali (*Landgerichte*) rispetto alla distrettuazione precedente. In questo come in ogni altro ambito sottoposto a riforma vale quanto afferma Margot Hamm e cioè che non si trattò tanto (o non solo) dell'opposizione delle popolazioni tirolesi verso le iniziative dello Stato assoluto di matrice illuminista ma dell'insufficienza di quest'ultimo nel portare a compimento l'opera progettata, rimanendo in gran parte lettera morta l'imperativo di voler promuovere il bene dei sudditi e anzi spesso gravando sulle spalle di questi ultimi il peso delle

[41] Si fa qui più volte riferimento all'approfondita ricerca di M. HAMM, *Die bayerische Integrationspolitik in Tirol 1806-1814* (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 105), München 1996, dedicata al periodo di governo bavarese in Tirolo, buona parte della quale riguarda anche il Trentino, fino al momento del distacco di questa parte della regione e del suo passaggio al Regno italico.

riforme e delle trasformazioni[42]. Un'esperienza che del resto aveva già fatto un ventennio prima Giuseppe II, il quale era stato costretto a recedere da alcune sue ambiziose iniziative.

Ad accrescere il disagio delle popolazioni vi era la crisi economica, determinata dal latente stato di guerra e dalla quasi totale cessazione del commercio di transito, una delle poche voci attive del bilancio trentino-tirolese. Difficoltà che furono aggravate dalla riforma monetaria, con la svalutazione delle cedole di banco, e dalle imponenti manovre fiscali atte a sostentare l'esercito di occupazione e a finanziare gli sforzi riformisti del governo, primo fra tutti il mantenimento di uno stuolo di impiegati, vera spina dorsale dell'apparato bavarese, intransigenti esecutori degli ordini superiori e causa non ultima del malcontento delle popolazioni. La nuova costituzione dello Stato bavarese emanata il 1° maggio 1808 andò infine a colpire nel vivo anche gli interessi e l'orgoglio dei ceti dirigenti: la soppressione della Dieta tirolese – un depauperamento che riguardava in effetti solo due terzi circa del territorio, non avendo ottenuto la parte trentina un'adeguata rappresentanza dopo l'incameramento del principato di Trento – e la scomparsa del nome «Tirolo», assorbito dai tre nuovi Circoli dell'Eisack, dell'Inn, dell'Adige (quest'ultimo costituito dalle popolazioni italiane e con capoluogo Trento), furono tra i motivi su cui si fondò la propaganda che incitava i tirolesi alla ribellione.

Circa le cause di quest'ultima, vi è pressoché unanimità nell'attribuire un ruolo determinante alle ingerenze del governo bavarese nella sfera ecclesiastica, anche se la scintilla scoppiò in conseguenza delle operazioni per la coscrizione militare obbligatoria, con i primi episodi di insurrezione armata verificatisi nel Tirolo italiano, un mese prima dell'inizio effettivo dell'insorgenza. Benché non allo stesso modo della Val Venosta e della Val Passiria – le zone tirolesi della diocesi di Coira, la cui sede episcopale era in quell'epoca Merano –, che sotto la guida del vescovo Karl Buol-Schauenstein furono il fulcro dell'opposizione alle misure del governo in materia di culto, pure la diocesi tridentina si sentì colpita dalle intromissioni del governo nell'ambito ecclesiastico[43].

Mediante un rescritto governativo del 17 marzo 1806 il re di Baviera avocò a sé tutti i diritti di patronato, togliendoli al vescovo di Trento e permettendo

[42] *Ibidem*, pp. 156-157.

[43] Sulla politica ecclesiastica nella diocesi di Trento durante il periodo bavarese si veda anche S. BENVENUTI, *La Chiesa di Trento sotto il governo bavarese (1806-1809)*, in «Archivio trentino di storia contemporanea», 39, 1990, 3, pp. 19-35.

a quest'ultimo unicamente di proporre una terna di soggetti per i benefici vacanti. In aprile a Bressanone vennero emanate norme che prevedevano il controllo delle autorità statali nella formazione del clero. I vescovi di Trento, Coira e Bressanone, che si dividevano la gran parte del territorio diocesano tirolese – piccole parti di esso dipendevano da Salisburgo, Frisinga, Chiemsee, Augusta – attesero i risultati delle trattative di Della Genga a Ratisbona, prima di mettersi in aperta contrapposizione con le autorità, inviando per il momento al nunzio un promemoria sulla politica ecclesiastica bavarese in Tirolo[44]. Il 10 ottobre 1806 giunse ai sacerdoti l'ordine di sottoporsi a un esame presso l'università di Innsbruck prima di ottenere la consacrazione. Dopo queste prime iniziative, seguirono altre ordinanze: il 17 dicembre 1806 fu vietata la celebrazione della messa di mezzanotte a Natale, spostandola alle cinque del mattino, e il 6 febbraio 1807 veniva ribadita la cessazione del libero conferimento vescovile delle parrocchie e dei benefici dipendenti da diritti di patronato non privati.

La vivace opposizione dei vescovi di Coira e di Trento non si fece attendere[45]: essi ordinarono ai sacerdoti in cura d'anime di aderire alle richieste del governo solo qualora queste non fossero state lesive dei diritti ecclesiastici, quindi, in pratica, di opporsi. Franz Lodron a Bressanone, si mostrò più accondiscendente (per l'esame da sostenersi da parte del clero diocesano, ad esempio, chiese l'invio di una commissione governativa), non senza però aver coinvolto la Santa Sede nella questione inviando un promemoria il 6 marzo 1807[46].

Mentre a metà giugno al nunzio pontificio in Augusta era giunto un memoriale vescovile che chiedeva l'intervento papale nelle vertenze ecclesiastiche in Tirolo – cui il pontefice rispose il 1° agosto incitando i presuli a resistere[47]–, rispettivamente il 22 giugno e il 13 luglio al vescovo di Coira e a quello di Trento la Baviera fece cessare gli assegni governativi. La condotta dei vescovi tirolesi del resto aveva influenzando negativamente le trattative per il concordato bavarese, portando a un inasprimento delle posizioni e suscitando più volte il disappunto del governo per l'opposizione episcopale

[44] K. HAUSBERGER, *Staat und Kirche*, cit., pp. 111-112 (riferimenti bibliografici sul conflitto ecclesiastico in Tirolo durante il periodo bavarese alla nota 59).

[45] La vicenda dell'opposizione clericale tirolese alla politica ecclesiastica bavarese è seguita nei suoi sviluppi in M. HAMM, *Die bayerische Integrationspolitik*, cit., pp. 277-297.

[46] La risposta del cardinale Antonelli invitava a qualche moderata concessione nelle singole questioni ma raccomandava anche di non cedere ciecamente agli ordini del governo bavarese. K. HAUSBERGER, *Staat und Kirche*, cit., p. 113.

[47] *Ibidem*, p. 117.

e per le interferenze in una questione diplomatica così delicata, la quale infine era fallita[48].

Montegelas, che aveva già minacciato l'allontanamento dei due vescovi più combattivi nel caso avessero proseguito nell'ostruzionismo, costrinse Emanuele Maria Thun e Karl Buol-Schauenstein il 24 ottobre 1807 a intraprendere sotto scorta militare la via dell'esilio, il primo a Salisburgo, dove godeva di un canonicato, il secondo nei suoi territori elvetici. Misure severe con arresti furono adottate in particolare contro il clero tirolese delle valli Venosta e Passiria (alcuni sacerdoti, imprigionati a Trento, furono liberati da Hofer), mentre venivano inoltre soppressi i conventi di Wilten, Neustift, Stams, Gries, Marienberg, Fiecht e, nella diocesi di Trento, quello agostiniano di San Michele.

4. *Conservazione e innovazione nel clero tridentino tra Sette e Ottocento*

Negli anni successivi alla cessazione del potere politico vescovile dunque anche l'apparato ecclesiastico tridentino si trovò sottoposto a una serie di misure volte a ricondurre la Chiesa sotto il controllo dello Stato. Tutto ciò si svolse senza che ormai il clero si potesse più avvalere dell'ombrello protettivo costituito da una realtà come quella del principato, che negli anni Ottanta del Settecento aveva permesso alle autorità ecclesiastiche locali di mantenersi sostanzialmente indenni – almeno entro i confini politici delle terre vescovili – dalle iniziative di Giuseppe II, rispetto alle quali gli interventi in materia religiosa messi in atto dai bavaresi presentavano forti elementi di continuità, al punto che riguardo alle forme del culto furono riesumate proprio le norme prescritte dal «re sacrestano».

Non tutto il clero tridentino si mostrò pregiudizialmente ostile alle iniziative del governo di Monaco. L'apparato ecclesiastico, con le titubanze e le differenti scelte che contraddistinsero in quel periodo i suoi esponenti, rifletteva lo spirito di un'epoca densa di incisivi e spesso poco prevedibili mutamenti, che aveva preso avvio a Trento ancora alla metà del Settecento.

Agli esordi dell'età del riformismo illuminato, sotto Maria Teresa, si era venuta delineando nella città di residenza del vescovo tridentino una contrapposizione fra i prelati innovatori, sensibili in materia spirituale alle sollecitazioni indotte dal pensiero di Ludovico Antonio Muratori e politicamente favorevoli allo svecchiamento delle istituzioni del principato ecclesiastico secondo gli intenti di Vienna, e coloro che erano schierati invece in difesa

48 *Ibidem*, p. 116.

del vecchio sistema, il quale garantiva inoltre la conservazione di privilegi cui erano connessi non trascurabili vantaggi di natura economica.

La parte trainante nel cambio al vertice del 1748, che aveva defenestrato un vescovo appartenente alla tradizione barocca come Domenico Antonio Thun, era stata recitata da un personaggio di origini borghesi, il decano e poi preposito Bartolomeo Passi, un soggetto emerso grazie alle sue doti, essendo gli stalli capitolari solitamente irraggiungibili ai suoi pariceto e appannaggio della nobiltà feudale, cui in un'epoca abbastanza recente si erano andate ad aggiungere le più illustri famiglie patrizie trentine[49].

I prelati appartenenti alla più antica nobiltà avevano assunto nell'ambito delle contese che travagliavano quegli anni posizioni differenziate, spesso legate a strategie personali e familiari, anche se per lo più orientate verso l'impero e gli Asburgo, da cui questi illustri casati erano soliti attingere uffici prestigiosi, tanto nell'apparato ecclesiastico, quanto in quelli burocratico e militare. Allo stesso modo di quanto era avvenuto quasi ovunque nei territori della Chiesa dell'impero nel Settecento, anche nell'ambito tridentino gli esponenti dell'alto clero furono sovente attratti dalle tendenze innovative del secolo, assumendo posizioni progressiste riguardo sia ai temi di natura religiosa, che a quelli sociali e culturali. Un ceppo locale che molto aveva dato alla politica riformista teresiano-giuseppina era quello dei Firmian[50]. Anche i Thun, pur con le contraddizioni tipiche di quell'età e del ceto cui appartenevano, manifestarono nella angusta Trento uno spirito di apertura. Nonostante il biasimo suscitato dal vescovo Domenico Antonio, essi furono sempre graditi agli Asburgo, che avevano caldeggiato anche la nomina di Pietro Vigilio e del suo successore Emanuele Maria.

La parte più intransigente nel far argine alle riforme auspicate dai sovrani asburgici dell'età dell'assolutismo illuminato era stata recitata dai canonici provenienti dalle file dell'aristocrazia di Trento, la quale era per lo più confinata, anche come potere economico, nell'ambito del distretto cittadino e

[49] C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., *passim*.

[50] Di loro, ma soprattutto del governatore della Lombardia per Maria Teresa, il conte Carlo Firmian, si è occupata a più riprese Elisabeth Garms Cornides: *Marginalien des 18. Jahrhunderts zu zwei Biographien des Grafen Karl Firmian*, in «Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs», 23, 1970, pp. 128-146; *Riflessi dell'illuminismo italiano nel riformismo asburgico: la formazione intellettuale del conte Carlo Firmian*, in *L'illuminismo italiano e l'Europa*, Roma 1977, pp. 75-96; *Un trentino tra Impero, antichi stati italiani e Gran Bretagna: l'anglomane Carlo Firmian*, in C. MOZZARELLI - G. OLMI (edd), *Il Trentino nel Settecento*, cit., pp. 467-493; *I Firmian tra Trento, Salisburgo e la Casa d'Austria*, in B. PASSAMANI (ed), *Paul Troger. 1698-1792. Novità e revisioni*, Mezzocorona (Trento) 1997, pp. 239-258.

concentrata nel monopolizzare le cariche entro la magistratura consolare, l'organo che più aveva da temere da una riorganizzazione dei poteri su base centralistica – obiettivo peraltro quasi impossibile da realizzare in un contesto territoriale così frammentato come quello del principato vescovile. Il conservatorismo patrizio mostrava però anche un volto concettualmente dinamico, attento alle teorie allora diffuse nell'impero, le quali valutavano positivamente i cosiddetti governi misti, dove le realtà corporate e cetuali facevano da contrappeso all'autorità principesca. Uno degli esponenti del capitolo tridentino che sostenne con calore simili tesi, difendendo i diritti del principato nei decenni precedenti la secolarizzazione e paventando le intromissioni asburgiche, fu il canonico Giovanni Benedetto Gentilotti, esponente di una famiglia che pur doveva molto della sua ascesa alle cariche ricoperte nell'apparato amministrativo tirolese.

Più personalistica appare la posizione del prelato che forse con maggior efficacia simboleggiò il tramonto del principato vescovile di Trento, lasciando testimonianza di tale declino in una quantità di scritti, diaristici e di carattere amministrativo, il decano Sigismondo Antonio Manci, di famiglia patrizia, il quale durante l'interlocutorio governo capitolare seguito alla terza occupazione francese tra 1801 e 1802, fallita la sua poco fondata speranza di succedere nella cattedra vescovile al detestato Pietro Vigilio Thun[51], rimase isolato e assolutamente ostile a ogni azione che non fosse un accanito attaccamento alle vecchie forme sociali e istituzionali, nonostante esse si stessero ormai sgretolando. Nella sua esperienza come guida del governo capitolare Manci entrò in conflitto con gli altri due correggenti: con un prelato che ebbe un ruolo di primo piano nel periodo di sovranità bavarese in Tirolo, l'arcidiacono conte Francesco Spaur, e con il canonico Ferdinando Taxis, i quali appoggiarono a Trento il partito cittadino e la guardia civica, istituzione emblematica del periodo, eretta dai francesi poco prima di abbandonare il principato e fonte di non pochi imbarazzi nei confronti dell'imperatore.

Che uno Spaur, membro di una illustre famiglia della vecchia Austria, anche se radicata in un'area marginale e sottoposta agli influssi meridionali come quella trentina – ricordiamo che un Thun a metà Ottocento sarà fervente irredentista – favorisse l'amministrazione cittadina di Trento reduce dall'accusa di giacobinismo, può sorprendere fino a un certo punto in un'epoca densa di avvenimenti, di mutamenti repentini degli equilibri,

[51] C. DONATI, *Vescovo mancato e storico inedito: vita e opere del canonico trentino Sigismondo Antonio Manci (1734-1817)*, in C. OSSOLA et. al., (edd), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze 2003, pp. 455-470.

di indeterminatezza riguardo agli assetti futuri come quella a cavallo tra Sette e Ottocento.

Dopo la soppressione del principato, il triennio di sovranità bavarese confluito nell'insorgenza hoferiana obbligò gli esponenti del clero trentino a prendere posizione, in maniera più o meno decisa, in merito a quale dovesse essere il ruolo della Chiesa all'interno dello Stato e quali rapporti dovessero intercorrere tra i due ambiti. Nel 1809 non si trattava più come nel tardo Settecento di schierarsi con i sovrani dell'assolutismo riformista che stavano fagocitando le realtà finitime soffocando le residue prerogative autonomiste tridentine o di arroccarsi nell'impossibile difesa di una piccolo organo ecclesiastico appartenente all'ordine sacro romano imperiale ormai avviato verso una decadenza irreversibile. Ora era in discussione una concezione del mondo che affondava le sue radici nell'età medievale e vedeva da sempre la sfera ecclesiastica compenetrarsi con quella del governo civile e spesso sopravanzarla, una realtà che era entrata in crisi a causa dell'evoluzione istituzionale in atto da qualche decennio in Europa e al presente era emblematicamente rappresentata dalle pressioni attuate da Napoleone nei confronti dello stesso pontefice.

Nelle relazioni stese per le autorità francesi appena soffocata la rivolta del 1809 e nell'attesa che venisse attivato il Dipartimento dell'Alto Adige (costituito dal Trentino quasi per intero e dalla zona di Bolzano) il barone Sigismondo Moll, presidente di una commissione amministrativa provvisoria, delineava la situazione del clero in quella parte di territorio, che da Napoleone era stata staccata dal regno di Baviera e accorpata al Regno italico[52].

Tra gli alti prelati che avevano osteggiato le intromissioni del governo bavarese nell'ambito ecclesiastico, liquidati con l'epiteto di «cattivo» (mentre l'aggettivo opposto era impiegato nell'elenco in oggetto quasi sempre per coloro che avevano sostenuto la politica bavarese), vi era innanzi tutto il vicario generale della diocesi Simone Albano Zambaiti[53], che era stato

[52] Il documento è conservato presso la Biblioteca civica di Rovereto, Archivio Moll, SM 124, *Atti della commissione amministrativa del Circolo dell'Adige 1809-1810*; commentato in S. BENVENUTI, *Rapporti tra ceto ecclesiastico ed amministrazione al tempo di Sigismondo Moll*, in *Sigismondo Moll e il Tirolo*, cit., pp. 247-280, è ora trascritto integralmente da F. GHETTA, *Catalogo del clero della diocesi di Trento compilato nel giugno 1810 da don Francesco Tecini parroco di Pergine e provicario generale*, in S. GROFF - R. PANCHERI - R. TAIANI (edd), *Trento anno Domini 1803. Le invasioni napoleoniche e la caduta del principato vescovile* (catalogo della Mostra), Trento 2003, pp. 121-127.

[53] Su questo personaggio e l'affermarsi del suo casato a Trento alla fine dell'antico regime, si veda C. DONATI, *Ritratto di un ecclesiastico trentino del secondo Settecento: Simone Albano*

privato della carica e sottoposto a sanzioni, insieme a un altro membro del capitolo di Trento, originario di Bolzano, Giuseppe Eyerle, «principale subornatore del vescovo», però dotato di «molto talento logico». Un canonico membro dell'antica nobiltà trentino-tirolese come il giovane conte d'Arsio, parroco in Val di Fiemme, era accusato di aver predicato «furiosamente» la ribellione; altrettanto avevano fatto un curato della medesima valle (dove molti in effetti si mobilitarono in favore di Hofer), il parroco di San Michele Gregorio Speckbacher, due parroci del decanato di Bolzano, Giovanni Nepomuceno Buol e Agostino Nagele, il priore di San Romedio Filippo Betta, alcuni sacerdoti semplici o curati dei decanati delle Valli di Non e Sole (uno dei quali definito «brigante furioso»), con altri casi sporadici in Val d'Adige, nel Primiero, nelle Giudicarie. Laconicamente era menzionata l'ostilità alla politica ecclesiastica bavarese da parte del suo più tenace avversario nella diocesi tridentina, lo stesso vescovo Emanuele Maria Thun, «esiliato dal Regio Governo Bavaro per opposizioni fattegli», cui non si ebbe l'ardire di apporre l'epiteto di «cattivo». Nel limbo di una mancata presa di posizione, contrassegnati dalla qualifica di «nullo» e spesso dalla disistima dell'estensore della relazione, che li definiva di volta in volta curialisti e fanatici, stavano molti esponenti del medio e basso clero e non pochi canonici.

Dai giudizi espressi nel documento in questione usciva piuttosto malconcio proprio il capitolo cattedrale di Trento, il secondo organo di governo del cessato principato vescovile, che annoverava ancora soggetti provenienti dalle file della nobiltà feudale trentino-tirolese (Thun, Spaur, Buffa, Khuen, Lodron, Arsio, Wolkenstein, Taxis), insieme a canonici appartenenti al patriziato di Trento (Manci, Pompeati, Zambaiti, Trentini, Terlago, Sardagna) o provenienti da altre città e luoghi della diocesi (Pizzini, Eyerle). Sui diciassette membri elencati (il diciottesimo era vacante per la morte di Giovanni Benedetto Gentilotti) sette erano giudicati «nulli» (dei quali tre erano nemmeno consacrati e uno gravemente menomato), quattro «cattivi» e solo cinque «buoni», tre dei quali però con riserva, perché inclini «alle massime della curia romana». In maniera apertamente favorevole veniva valutato dunque praticamente soltanto il «decrepito e cieco» decano Manci in virtù della sua «sana dottrina», lui che in effetti negli *Annali*[54] aveva

Zambaiti allievo del Collegio Germanico, vicario generale e canonico, in L. ANTONIELLI - C. CAPRA - M. INFELISE (edd), *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, Milano 2000, pp. 543-576.

[54] Fonte di grande importanza, soprattutto rispetto agli anni in cui il decano fu uno dei protagonisti della scena politica locale: *Annali di Trento abbozzati o compilati dal decano Sigismondo Antonio Maria Manci*, Biblioteca comunale di Trento, BCT1-1198 1-1100/1101.

espresso nostalgia per i fasti e la stabilità del principato sotto Bernardo Cles e i primi tre Madruzzo, stigmatizzando la decadenza secentesca e il disordine, il degrado e i compromessi settecenteschi. Per il diligente e disponibile arcidiacono Giovanni Francesco Spaur, designato a succedere come vicario generale all'estromesso Zambaiti, non si riusciva a trovare altro pregio che quello di essere fedele al governo, soggiungendo come dal punto di vista delle capacità fosse da ritenersi invece «limitatissimo».

Nel capitolo tridentino del primo Ottocento dunque – e non poteva essere altrimenti a distanza di così pochi anni dalla secolarizzazione – erano ancora ampiamente rappresentate, tra nobiltà feudale e patrizi cittadini, soprattutto le vecchie famiglie del principato, che avevano mirato all'ottenimento dei canonicati per garantire ai loro membri cadetti prebende di discreta entità oltre che per conservare il proprio prestigio. Ciò nonostante, non erano mancati i prelati che avevano impersonato il loro ruolo con austerità e sensibilità alle problematiche del tempo. Un esempio tra tutti, quello del preposito Carlo Sebastiano Trapp (1713-1794)[55], inutilmente appoggiato dall'imperatrice Maria Teresa nell'elezione vescovile a Trento nel 1763, il cui titolo di sommo scolastico entro il Capitolo e la presenza alla Dieta di Innsbruck negli anni in cui veniva discussa con gli *Stände* e i rappresentanti dei due principati vescovili l'applicazione della *Allgemeine Schulordnung* lo avevano indotto a lasciare un sostanzioso legato per l'erezione di una scuola elementare a Trento su modello della 'normale' teresiana.

All'inizio dell'Ottocento il soggetto più attivo ed efficiente nell'appoggiare la politica bavarese andava tuttavia cercato fuori dalla cerchia dei canonici: si trattava del parroco e decano di Pergine Francesco Tecini (1763-1853), elevato al ruolo di provicario a fianco dello Spaur. Personaggio di grande interesse sul quale purtroppo niente di specifico è stato scritto in tempi recenti e poco anche in passato[56], formatosi al di fuori dell'ambiente trentino, Tecini si distingueva per una sensibilità assai diversa rispetto ai prelati dell'età del riformismo asburgico – critici verso il mondo barocco ma legati ancora alla concezione di un potere temporale che si compenetrava con quello spirituale – e in maniera ancor più evidente rispetto a coloro

[55] Notizie su di lui, soprattutto in merito alla sua mancata elezione a principe vescovo, si trovano in L. BRIDA, *Il decennio 1796-1805 in una memoria di Gio.Batta Graziadei speziale di Caldonazzo*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 69, 1990, pp. 409-456.

[56] A. ZIEGER, *Cenni biografici su don Francesco Tecini parroco-decano di Pergine*, in *Ricordi perginesi. Occasione 50° fondazione 'Oratorio parrocchiale' 1882-1932*, Pergine 1932; un cenno al Tecini come autore di scritti a carattere pedagogico in M. GARBARI, *Una cultura per i sudditi. Scuola e attività intellettuale nell'età di Sigismondo Moll*, in *Sigismondo Moll e il Tirolo*, cit., pp. 197-246.

che erano rimasti sostanzialmente impermeabili agli stessi influssi muratoriani, rannicchiati negli angusti ambiti del potere locale, tesi unicamente a destreggiarsi cercando la propria fortuna e consolidando quella del proprio casato. Anche solo uno sguardo alla non irrilevante produzione a stampa del Tecini mette in evidenza da parte di questi una partecipazione attiva alla realtà del tempo e una concezione innovativa del ruolo degli ecclesiastici, dalle omelie recitate ai fedeli del borgo di Pergine per contribuire a sciogliere la diffidenza nei confronti della vaccinazione antivaiolosa[57] e per favorire la frequenza dei figli dei ceti inferiori alla scuola elementare[58] – due problemi con i quali si confronterà anche il governo asburgico per buona parte dell'Ottocento – ai dialoghi per l'educazione dei contadini[59], che proseguivano la grande tradizione settecentesca di pubblicazioni volte a istruire il mondo rurale, delle quali si era avuto qualche buon esempio anche in Trentino[60].

Questi scritti, insieme alla pubblicazione encomiastica rivolta al nuovo sovrano Massimiliano Giuseppe in occasione del cambio di governo[61] e alle istruzioni per il «buon suddito cristiano»[62], unite alle sue indubbie capacità, contribuirono certamente a mettere in evidenza Tecini presso l'amministrazione bavarese, fino a fargli ottenere la nomina a provicario generale; e considerando le scarse capacità attribuite, come si è visto,

[57] *Contro i pregiudizj che ancora s'oppongono alla vaccinazione. Omelia recitata al suo popolo li 4. gennajo 1807 ... all'occasione che si pubblicò dal pulpito un recente ordine sulla vaccina ... da Francesco Tecini decano e parroco di Pergine ...*, Trento, Monauni, [1807?].

[58] *Sui vantaggi e sulla necessità delle nuove reg. bav. scuole elementari pei fanciulli e fanciulle. Omelia recitata al suo popolo di Pergine li 15 gennaro 1809 da Francesco Ticini*, Trento, Monauni, [1809?].

[59] F. TECINI, *Uberto, ossia, L'e serate d'inverno pei buoni contadini*, Trento, Battisti - Monauni, 1817-1818; il lavoro ebbe notevole fortuna e conobbe più edizioni nel corso del secolo.

[60] Importanti gli scritti del canonico di Salisburgo Gianandrea Cristani, composti al suo ritorno nella patria trentina: G.A. CRISTANI, *Avvisi alla gente di campagna per bene educare la gioventù rispetto all'agricoltura*, Coira, Società tipografica, 1768 e *Sere d'inverno, o sia, Dialoghi sopra il miglioramento dell'economia rustica*, Coira e Lindò, Società tipografica, [1770?].

[61] *Pel solenne possesso preso da sua maestà Massimiliano Giuseppe re di Baviera del S.R.I. arci-conte Palatino, arcidapifero, ed elettore ec. ec. del Tirolo, e Principato di Trento. Omelia recitata al suo popolo da Francesco Tecini decano ed arciprete di Pergine ...*, Trento, Monauni, 1806.

[62] F. TECINI, *Elementi del buon suddito cristiano. Appendice alla spiegazione catechetica del quarto precetto del decalogo*, Trento, Monauni, 1810; un altro lavoro del medesimo carattere fu pubblicato in epoca successiva: *Egidio, o sia, La falsa e vera educazione*, Milano, Sonzogno, 1823.

all'arcidiacono Spaur, si può supporre che fosse proprio Tecini a conferire in gran parte la sua impronta al governo spirituale della diocesi di Trento durante il periodo di sovranità bavarese. Nel documento fornito da Sigismondo Moll alle autorità francesi, che passava in rassegna il personale ecclesiastico della diocesi dopo la rivolta del 1809, del provicario si diceva infatti: «Si distingue ed è capacissimo di continuare la Direzione del Clero nel senso del Governo».

Molti erano i sacerdoti dell'episcopato tridentino verso i quali il Moll – ma lo stesso Tecini, in quanto a lui ci si era rivolti per ottenere un panorama completo delle tendenze del clero diocesano in quell'epoca di crisi – esprimeva soddisfazione, soprattutto quelli formati al seminario generale di Innsbruck, che Giuseppe II aveva anteposto ai seminari diocesani e del quale era stato rettore generale un altro esponente del clero trentino innovatore, Giovanni Battista Albertini[63]. Ben una ventina erano i parroci e i decani contrassegnati da giudizi positivi, per alcuni dei quali si erano aggiunte espressioni di apprezzamento quali «di massime scrupoloso», «si distingue», «si distingue per la sua dottrina e abilità», «uomo di particolare destrezza». Come ad esempio Giovanni Nepomuceno Tschiderer[64], futuro vescovo di Trento (1834-1860) recentemente beatificato, in quegli anni professore di teologia morale presso il liceo vescovile cittadino, del quale nel rapporto sul clero tridentino redatto dal Moll erano messi in evidenza gli «ottimi principi».

Ciò nonostante si ammetteva che la maggior parte del clero secolare era stata favorevole all'insorgenza di Hofer, mentre quello regolare nella maniera più assoluta. Quest'ultimo era bocciato in blocco e per esso si auspicava la totale secolarizzazione, servendosi di qualche membro non troppo anziano – da tenere comunque sotto controllo – per «impieghi di poca influenza».

Alla scarsa preparazione teologica Sigismondo Moll attribuiva la forte adesione del clero alla rivolta del 1809, che egli, uomo delle istituzioni, aveva definito l'«orribile impero del brigantaggio»[65]:

[63] M. FARINA, *Un prete trentino nella temperie dell'illuminismo (Giovanni Battista Albertini, 1742-1820)*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 71, 1992, pp. 341-390.

[64] Su di lui si veda J. GELMI, *Leben und Wirken des Fürstbischofs Johann Nepomuk von Tschiderer (1777-1860)*, in «Der Schlern», 69, 1995, 2, pp. 67-81 e A. COSTA, *Il beato Giovanni Nepomuceno de Tschiderer. Un santo pastore della Chiesa tridentina*, Trento 1994.

[65] Citato in M. NEQUIRITO, *Le istituzioni roveretane dall'invasione napoleonica alla restaurazione*, in M. ALLEGRI (ed), *Rovereto, il Tirolo, l'Italia dall'invasione napoleonica alla Belle Epoque*, Atti del seminario di studio, I sessione, Rovereto, 28-29 ottobre 1999, II sessione, Rovereto, 2-3 dicembre 1999, Rovereto (Trento) 2001, pp. 63-98.

«Per questa mancanza [di buona istruzione] il clero ignorando l'origine e le vicende della disciplina ecclesiastica, confonde questa con i dogmi e colle cose essenziali e si turba ad ogni riforma dal governo intrapresa».

Sia che il clero (o una parte di esso) ritenesse realmente le lesioni apportate dal governo bavarese in materia di giurisdizione ecclesiastica e le intromissioni nelle forme del culto quali attacchi alle radici della fede cristiana o che questo tipo di analisi fosse invece impiegata in maniera strumentale diffondendola tra le popolazioni allo scopo di rinfocolare l'ostilità delle stesse nei confronti degli occupanti, è comunque fuori discussione il fatto che la propaganda incitante alla rivolta si avvaleva proprio di una presunta irreligiosità del governo bavarese e delle offese da esso apportate alle manifestazioni tradizionali della devozione in Tirolo, insieme naturalmente alle persecuzioni attuate nei confronti degli ecclesiastici, alla soppressione dei conventi e all'incameramento dei beni della Chiesa.

In realtà, anche un superficiale sguardo alla documentazione mostra come, al contrario, vi fosse spesso da parte delle autorità una notevole attenzione proprio alla sostanza del messaggio evangelico e ai modi in cui esso veniva trasmesso ai fedeli.

Tra i rilievi mossi dal governo bavarese al clero della diocesi di Trento riguardo alla mancata osservanza dell'ordinanza sulle sacre funzioni del 16 ottobre 1807, accanto alla continuazione di pratiche liturgiche del passato ora osteggiate – la celebrazione di più messe contemporaneamente sugli altari laterali delle chiese, lo «smoderato, inutile e vietato» suono delle campane, il canto del vespro nelle chiese minori prive di «coro regolato», le processioni durante le Quarant'ore, la «singolare funzione della Risurrezione» il Sabato Santo – si lamentava l'omissione da parte di certi sacerdoti della predica festiva di buon mattino, delle prediche quaresimali, della celebrazione della messa con i cantici, dell'omelia prescritta sull'«amore del prossimo» e del Te Deum nel giorno di Pasqua[66].

Importante appariva al governo bavarese anche una corretta catechesi. In un ordine a stampa dell'ottobre 1808 il vicario generale Spaur lamentava che alcuni parroci e curati non avessero ancora introdotto nelle rispettive chiese e scuole i tre nuovi catechismi ordinati da Sua Maestà e approvati dall'Ordinariato vescovile, forse perché non strutturati con le consuete domande e risposte, le quali però in passato erano «apprese dai Fanciulli svagatamente a memoria». Dei vecchi testi si asseriva che

[66] Archivio parrocchiale di Cles, XVII «*Affari ecclesiastici, di benefizi e benefiziati, scolastici e politici*», 1800-1932, b. 2, 1808-1810, c. 43: Trento, 24 aprile 1808, a firma Giovanni Francesco Spaur arcidiacono e vicario generale.

«attaccano ogni cosa alla cieca Memoria, e poco, o nulla all'Intelletto, ed al Cuore; cosicché non è raro il trovare Fanciulli, che sanno a memoria tutto il Catechismo, e messi alla prova, non ne comprendono il senso. Fatti adulti, e svanite le materialità affidate alla sola Memoria, non resta nulla, oppure resta troppo poco nell'Intendimento per dar regola alla cristiana Credenza, alle azioni, ed alla educazione della Prole»[67].

La necessità di puntualizzare come le misure governative non fossero sempre lesive dei diritti della Chiesa ma talvolta anzi tornassero a vantaggio della disciplina ecclesiastica, si rinviene anche in una corposa relazione anonima redatta in lingua tedesca conservata presso l'Archivio capitolare di Trento, nella quale si argomentava circa la vertenza sul conferimento delle parrocchie e sugli altri punti del contenzioso tra l'autorità episcopale tridentina e il governo bavarese[68].

Stante la temperie politica in cui tutto ciò avveniva, era vero però che gli interventi statali in materia di giurisdizione ecclesiastica, con le loro ricadute nell'ambito economico che toglievano al clero la libera disponibilità delle prebende – sebbene queste fossero ancora conferite troppo spesso con riguardo ai legami parentali, piuttosto che in base alle capacità e all'impegno pastorale – e lo facevano sempre più dipendere dall'apparato statale, ponevano le premesse per una Chiesa completamente al servizio dello Stato e investita del compito di assecondarne e sostenerne l'azione politica.

Dopo il distacco dei territori di Trento e Bolzano dal Tirolo e la loro aggregazione al Regno italico come Dipartimento dell'Alto Adige, anche la Chiesa tridentina avrebbe sperimentato la degenerazione in aperto cesarismo della compagine napoleonica[69]. Ancora nella fase di passaggio dal vecchio al nuovo governo, quando era stata installata la Commissione amministrativa provvisoria presieduta da Sigismondo Moll, il vicario generale Spaur trasmetteva a parroci e decani un ordine del ministro per il Culto, mediante il quale veniva stabilito che

«In tutte le Parrocchiali dopo la Messa solenne il celebrante stando nel mezzo dell'altare canterà il versetto *Domine salvum fac Imperatorem et Regem*, e dopo che il Coro avrà risposto il corrispondente, aggiungerà l'Orazione pro Rege»[70].

[67] Archivio parrocchiale di Cles, *XVII Affari ecclesiastici, di benefizi e beneficiati, scolastici e politici*, 1800-1932, b. 2, 1808-1810, cc. 347-348: Trento, 24 ottobre 1808.

[68] Archivio capitolare di Trento, volumi vari, n. 35, «Dissertazione circa l'opposizione vescovile nel conferimento delle parrocchie ex lege», s.d.

[69] Su questo tema cfr. M. GARBARI, *Potere politico e Chiesa nel vescovado di Trento nell'epoca napoleonica (1810-1813)*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 68, 1989, pp. 156-183.

[70] Al punto 2 del medesimo documento si avvertiva invece che con l'entrata in vigore nel Dipartimento il 1° luglio 1810 del Codice Napoleone i sacerdoti non avrebbero potuto

Le istruzioni per i comuni del Dipartimento dell'Alto Adige – introducendo anche qui le normative del Regno, si erano sciolte le vecchie comunità di villaggio aggregandone più d'una all'interno di ampie municipalità – diffuse dal prefetto Alessandro Agucchi[71] non lasciavano dubbi sul controllo cui era sottoposto il clero da parte delle autorità civili e sul modo in cui i sacerdoti dovevano prestarsi a consolidare il culto dell'imperatore. I podestà e i sindaci, si legge al punto XIII, avevano il compito di

«[s]orvegliare la condotta dei Ministri dell'Altare, qualora si rendessero oggetti di scandalo, o abusassero del loro Ministero, o spargessero massime contrarie al Governo. Impedire, che i diritti di Culto turbino quelli dell'Ordine politico, e sociale e vice versa: invigilare perché nelle Chiese non si usi altro Catechismo che il Nazionale, tostocché verrà ordine di attivarlo anche in questo Dipartimento. Di non permettere ch'esistano in Comune, Confraternite, Congregazioni, ed altre società religiose laicali, che fossero proibite dai Decreti Governativi, allorché questi verranno diffusi anche in questo Dipartimento. Di assicurarsi, che nelle preci litturgiche si preghi nominatamente per l'Augusto nostro Sovrano l'Imperatore e Re Napoleone, denunciando i sacerdoti, che non lo facessero alle Autorità Superiori. Finalmente di far solennizzare il giorno Onomastico di Sua Maestà colle funzioni Ecclesiastiche di pratica»[72].

Al vescovo di Trento Emanuele Maria Thun, tornato alla propria sede dall'esilio salisburghese e, dopo aver giurato nelle mani del viceré Eugenio Beauharnais, insignito a Milano il 22 luglio 1810 del titolo di conte dell'impero e cavaliere della Corona Ferrea, non restava altro che adeguarsi a condurre la diocesi secondo questi principi[73]. E non si trattava ormai più solamente di farsi tramite fra l'amministrazione civile e le popolazioni affinché queste ultime accogliessero riforme atte a migliorare le proprie condizioni di vita, ma anche e soprattutto di contribuire a enfatizzare i momenti autocelebrativi di un regime che si fondava sulla forza militare.

In occasione dell'applicazione al Dipartimento dell'Alto Adige delle leggi militari del Regno, ad esempio, il vescovo invitava i parroci e i decani a mostrare il «doveroso attaccamento al governo», prestando sostegno alle autorità civili nella compilazione delle liste dei coscritti nei diversi comuni

celebrare matrimoni se non previa esibizione del contratto civile, pena la nullità dell'atto. Archivio parrocchiale di Cles, *XVII Affari ecclesiastici, di benefizi e benefiziati, scolastici e politici*, 1800-1932, b. 2, 1808-1810, Trento, 26 giugno 1810.

71 *Istruzioni per le Municipalità di prima, seconda, e terza Classe dirette a facilitar loro l'esecuzione delle Leggi, e dei Regolamenti Governativi, e sulla conformazione regolare dei Conti preventivi, e consuntivi* ..., Trento s.n., 1810; sui prefetti trentini si veda L. ANTONIELLI, *I prefetti dell'Italia napoleonica: Repubblica e Regno d'Italia*, Bologna 1983.

72 *Istruzioni per le Municipalità*, cit.

73 Il governo italico peraltro fece anche qualche significativa concessione all'autorità ecclesiastica, per le quali si rimanda a J. KÖGL, *La sovranità*, cit., pp. 425-428.

e provvedendo contemporaneamente «al conforto ed alla tranquilla ubbidienza de' popoli». «L'accordo dell'ecclesiastica colla politica autorità – soggiungeva Emanuele Maria Thun – ha sempre prodotto i più felici risultati alla più perfetta esecuzione delle leggi ed al bene de' popoli»[74].

Altrettanto fattiva sarebbe stata l'azione vescovile nel dare rilievo alle liturgie del regime, mentre le campane, che dovevano tacere nelle avversità atmosferiche ed essere utilizzate con parsimonia (il governo prescriveva persino tempi e modalità dei rintocchi[75]), solo per le funzioni religiose consentite, scandivano ogni avvenimento riguardante la casa regnante, annunciando un *Te Deum* per ogni buona occasione: parti imperiali, vittorie militari, anniversari[76].

[74] Archivio parrocchiale di Cles, *XVII Affari ecclesiastici, di benefizi e benefiziati, scolastici e politici*, 1800-1932, b. 2, 1808-1810, cc. 347-348, Trento, 31 ottobre 1810.

[75] Un ordine in proposito, dal titolo «Ora della prima messa per tutti i mesi dell'anno», fatto pervenire ai parroci e decani del distretto di Rovereto da parte del viceprefetto Pietro Perolari Malmignati, aveva cura di precisare l'orario del primo rintocco annunciante la prima funzione religiosa del mattino, variandolo mese per mese a seconda del sorgere del sole e prescrivendo anche lo spazio di tempo che doveva intercorrere tra il primo e l'ultimo rintocco e la durata di ciascuno di essi. Archivio parrocchiale di Villa Lagarina, *V Carteggio ed atti (1494-1954)*, b. 3, «Corrispondenza politica I», 1772-1900, c. 38. s.d.

[76] Tre esempi in merito: trasmissione da parte del vescovo ai parroci e decani dell'ordine del ministro per il Culto Giovanni Bovara, che invitava a festeggiare con il suono delle campane e la celebrazione di «un solenne Te Deum» l'eventuale nascita di un erede al trono, essendo Maria Luigia prossima al parto (Archivio parrocchiale di Cles, *XVII Affari ecclesiastici, di benefizi e benefiziati, scolastici e politici*, 1800-1932, b. 3, 1811-1817, c. 12, Trento, 20 marzo 1811); Maria Luigia al vescovo di Trento in occasione della vittoria napoleonica di Lützen, affinché egli raccolga i fedeli nelle chiese per ringraziare «il Dio degli eserciti» e «attrarre la protezione divina sulle nostre armi» (Archivio parrocchiale di Cles, *XVII Affari ecclesiastici, di benefizi e benefiziati, scolastici e politici*, 1800-1932, b. 3, 1811-1817, c. 12: S. Cloud, 11 maggio 1813); il viceprefetto Angelini ai sindaci del distretto di Riva (qui al sindaco di Fisto), perché provveda a far celebrare un *Te Deum* per la ricorrenza dell'incoronazione di Napoleone a re d'Italia (A.S.U.C. di Fisto, Archivio del comune soppresso di Fisto, carteggio e atti, 1810-1820, n. 25, 1813, fasc. I: Riva del Garda, 23 maggio 1813.)

Die Säkularisationen um 1800 und die österreichische Hocharistokratie

von *William D. Godsey, Jr.*

Die Bedeutung der Säkularisationen für den Adel des alten Reiches hätte nicht prägnanter ausgedrückt werden können, als sie 1821 durch das Oberhaupt eines ehemals in den rheinischen Hochstiften vertretenen reichsritterschaftlichen Geschlechts (Carl Baron Hacke 1775-1834) getan wurde:

«In Teutschland hat die Säkularisation, so wie die Aufhebung des teutschen und Malteserordens jeder Versorgung des jungen Adels den Stab gebrochen, und zu gleicher Zeit die vernichtete Reichsverfassung das Vermögen der Eltern bedeutend angegriffen und vermindert»[1].

Der Historiker Karl Otmar von Aretin hat mit Recht in seiner Arbeit auf den oft vergessenen politischen Rückhalt, der die Domkapitel dem katholischen Reichsadel gewährten, immer wieder hingewiesen[2]. Ohne diesen wichtigen Aspekt herunterspielen zu wollen, wird hier aber doch das Problem der Adelsversorgung behandelt, weil er traditionell mit dem wirtschaftlichen Wohl – somit auch mit den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Möglichkeiten – der Spitzengruppen des deutschen Adels unzertrennlich verbunden war. Gerade wegen der herausragenden Stellung dieser Gruppen in der vorrevolutionären Welt lohnt es sich, nach den Folgen des Umsturzes um 1800 für sie und somit nach den ihnen verbliebenen Möglichkeiten in der postnapoleonischen Ordnung zu fragen.

In den folgenden Ausführungen geht es um die schätzungsweise 400 Familien, aus denen sich die damalige österreichische Hocharistokratie zusammensetzte[3]. Deren Abkömmlinge – und nicht jene des weit größe-

[1] Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv (künftig HHStA), Staatskanzlei (künftig StK), *Baden*, Korrespondenz 1821, K. 19: Carl Baron Hacke an Kaiser Franz, Bamberg, 18. März 1821.

[2] K.O. von Aretin, *Das Alte Reich 1648-1806*, 3 Bde., Stuttgart 1997.

[3] Überlegungen zur sozialen Zusammensetzung der habsburgischen Hocharistokratie im späteren 19. Jahrhundert – zusammen mit einer Aufstellung der dazugehörigen Familien – befinden sich bei W.D. Godsey Jr., *Quarterings and Kinship: The Social Composition of the*

ren Gesamtadels des Habsburgerreiches – sind diejenigen Österreicher, die wir in den Domkapiteln der Germania Sacra vertreten finden. Der Aufstieg der neuzeitlichen Hocharistokratie läßt sich auf die Zeit der Gegenreformation zurückverfolgen, als die mächtigeren Teilgruppen des Adels in den Kronländern ein überaus wirksames Bündnis mit Dynastie und Kirche eingingen und nach und nach einen hohen Anteil des Grundbesitzes in Böhmen, Mähren, Nieder- und Innerösterreich, auch in Ungarn, an sich brachten[4]. Unter dem niederen Adel des Heiligen Römischen Reich war ihr Reichtum nahezu unvergleichlich – lediglich die schlesischen Magnaten und der Gipfel des zwar reichsunmittelbaren aber nicht immer reichsständischen rheinischen Stiftsadels dürften annähernd ähnliche Ressourcen besessen haben[5]. Um eine nützliche vergleichende Perspektive zu eröffnen, wird hier das Beispiel des rheinischen katholischen Stiftsadels, der sich ja als der erfolgreichste Adel überhaupt in der Reichskirche – man denke nur an die Schönborn –, profilierte, fallweise herangezogen. Beim Ausbruch der Kriege der französischen Revolution 1792 kann die materielle Ausgangslage beider Gruppen als günstig im Vergleich zu ihren Standesgenossen beispielsweise in Schwaben, Elsaß oder Hessen bezeichnet werden

Im Prinzip bestand kein Unterschied zwischen den Versorgungsstrategien zur Erhaltung der nachgeborenen Agnaten der österreichischen Hocharistokratie und des rheinischen Stiftsadels. Um ein Adelsgeschlecht vor dem Erlöschen zu bewahren, machten die frühneuzeitlichen demographischen Gefahren eine hohe Kinderanzahl bis tief in das 18. Jahrhundert erforderlich. Das hier in Frage stehende Versorgungssystem sollte die Zersplitterung der Familiengüter unter den zahlreichen Nachkommen verhindern und den Wohlstand und den Glanz des Hauses sichern: Ein Sohn erhielt als «Stammhalter» ungeteilt die Besitzungen und pflanzte sein Geschlecht bis in die nächste Generation fort, während seine Brüder meistens unverheiratet blieben und anderweitig – sei es mit Präbenden, sei es mit Hof- und Militärämtern – abgefunden wurden. Falls einem von ihnen die Erlangung einträglicher Pfründen oder sogar der Aufstieg zum Fürstbischof glückte, kamen in der Regel der eigenen Familie die ihm zur Verfügung stehenden kirchlichen Reichtümer zugute.

Habsburg Aristocracy in the Dualist Era, in «The Journal of Modern History», 1999, 71, S. 56-104, hier S. 94-104.

[4] Die beste Untersuchung des Werdegangs der frühneuzeitlichen habsburgischen Hocharistokratie bleibt R.J.W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700. An Interpretation*, Oxford 1979.

[5] W.D. Godsey Jr., *Nobles and Nation in Central Europe: Free Imperial Knights in the Age of Revolution 1750-1850* (New Studies in European History), Cambridge 2004, Kapitel 1.

Im 18. Jahrhundert stützte sich das entsprechende System des Stiftsadels am Mittel-und Oberrhein in erster Linie auf die reichen und renommierten Domkapitel Mainz, Trier, Bamberg und Würzburg[6]. Damit sind allerdings die Versorgungsmöglichkeiten des großen rheinisch-katholischen Stiftsadels nur zum Teil beschrieben. Sie schlössen auch die vielen kleineren weltlichen Ritter- und Damenstifte ein – hier sei das prestigeträchtige Ritterstift St. Alban zu Mainz stellvertretend genannt –, und auch den Deutschen und den Malteser Ritterorden. Zudem griff der rheinische Adel im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend auf Stifte über, die nicht in ihrer ursprünglichen geographischen Reichweite standen – ein Phänomen das auch immer häufiger bei der habsburgischen Hocharistokratie wurde. Bis zur Säkularisation finden wir den Adel aus Mainz weit entfernt von seinem Stammland – etwa in den Domkapiteln zu Passau, Breslau und Lüttich – vertreten. Auch nicht zu vergessen bzw. zu unterschätzen sind die Einkommensquellen für den Adel aus höfischen und Verwaltungsämtern der geistlichen Staaten – vom Kämmerer über den Geheimen Rat bis zum Oberamtmann.

Wie haben sich die Versorgungsmöglichkeiten für den österreichischen stiftsfähigen Adel von jenen ihrer Standesgenossen im Rheinland vor der Säkularisation unterschieden? Obwohl der Eintritt zu den großen mittelrheinischen und fränkischen Stiften den erbländischen Grafen- und Fürstengeschlechter durch die Reichsritterschaft versperrt blieb, wurde es doch im Laufe des 18. Jahrhunderts immer schwieriger, eine klare Trennungslinie zwischen Reichsadel und habsburgischer Hocharistokratie zu ziehen. Schon im 17. Jahrhundert erhielten österreichische Familien Sitz und Stimme am alten Reichstag (unter anderem Auersperg, Dietrichstein, Kaunitz, Lobkowitz, Starhemberg[7]), im 18. Jahrhundert wurden manche sogar in die Reichsritterschaft aufgenommen (unter anderem Attems, Colloredo-Mannsfeld, Migazzi[8]) und, was unser Thema unmittelbar betrifft, viele fanden ihr Auskommen in der Reichskirche. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren ihre Söhne in nicht weniger als zwölf Domkapiteln anzutreffen: Augsburg, Brixen, Eichstätt, Freising, Köln, Konstanz, Lüttich,

[6] Zur bisher erschienenen Literatur zum rheinischen Stiftsadel, siehe stellvertretend C. DUHAMELLE, *L'Heritage collectif. La noblesse d'église rhénane, 17e-18e siècles*, Paris 1998. Duhamalles etwas umfangreichere unveröffentlichte Dissertation, die diesem Buch zu Grunde liegt, wird allerdings im Folgenden zitiert: C. DUHAMELLE, *La Noblesse d'église. Familie et pouvoir dans la chevalerie immédiate rhénane, XVIIe-XVIIIe siècles*, phil. Dissertation Paris, 1994.

[7] H. GOLLWITZER, *Die Standesherren. Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten 1815-1918*, Göttingen 1964², S. 37-39.

[8] Siehe die Liste bei W.D. GODSEY Jr., *Nobles and Nation*, S. 255-265.

Osnabrück, Passau, Regensburg, Salzburg und Trient[9]. In vier Kapiteln – Trient, Brixen, Passau und Salzburg – waren sie das beherrschende Element. Kapitel wie Freising und Regensburg teilten sie hauptsächlich mit fremden landsässigen Adelsgeschlechtern, während sie in Augsburg, Eichstätt und Konstanz eher mit Vertretern der Reichsritterschaft zusammen waren. Unter den Österreichern schafften allein die Liechtensteins und Schwarzenbergs den Sprung, beide erst um 1780, in das Domkapitel zu Köln, eines der nur zwei hochadeligen Stifte des Reiches. In Straßburg, dem anderen, finden wir interessanterweise keine Nachkommen österreichischer und zugleich reichsständischer Familien, obwohl die süddeutsche reichsständische Klientel der Kaiserdynastie dort präbendiert war. Die Anwesenheit von einigen Mitgliedern der erbländischen Hocharistokratie (Sinzendorff, Lobkowitz, Lodron, Cobenzl) im Domkapitel zu Lüttich läßt sich erst im zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts nachweisen und ist durch Österreichs Präsenz in den Niederlanden seit dem Ende des spanischen Erbfolgekrieges zweifellos zu erklären.

Durch den Deutschen und den Malteserorden, beide gleichfalls auf der Fürstenbank in Regensburg vertreten, wurde die österreichische Hocharistokratie in das Versorgungssystem des Adels im übrigen Reich nicht weniger einbezogen. Diese Orden stellten, wie die Domkapitel, wichtige Versorgungsmöglichkeiten für nachgeborene Söhne dar. Zwei der elf Balleien (Österreich und Etsch und im Gebirge) des Deutschen Ordens und das böhmischösterreichische Großpriorat des souveränen Malteserordens befanden sich auf österreichischem Territorium und vergaben ihre Präbenden überwiegend an erbländische Adelige, die aber auch Eintritt in andere Teile dieser Orden fanden. Beispielsweise gehörte der spätere Förderer Beethovens, Ferdinand Graf Waldstein (1762-1832), der einem der führenden Geschlechter Böhmens entstammte, der Bailei Franken des Deutschen Ordens an und verbrachte seine Jugend am Hof des Hochmeisters in Köln[10]. Hinzu kamen manche kleinere reichsunmittelbare Kollegiatstifte, wie Berchtesgaden, wo hocharistokratische Herren aus Österreich unterkamen[11]. Lukrative Stellen in den

[9] P. HERSCHE, *Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert*, Bd. 1: *Einleitung und Namenslisten*, Bern 1984. Siehe auch K. NOFLATSCHER, *Österreichische Familien in der Reichskirche (1448-1803)*, in «Römische Quartalschrift», 87, 1992, S. 282-305.

[10] Für die österreichischen Mitglieder des Großpriorats Bayern, die Namen wie Lamberg, Lodron und Porcia trugen, siehe M. AUTENGRUBER - K.H. FEDER, *Bayern und Malta: Das Großpriorat Bayern der Bayerischen Zunge des Souveränen Malteser Ritterordens und seine Insignien (1782-1808)*, Brannenburg - Konstanz 2002, S. 95, 99, 103.

[11] Beispiele in F.K. WISSGRILL, *Schauplatz des landsässigen Nieder-Österreichischen Adels vom Herren- und Ritterstande*, Bd. 2, Wien 1795, S. 230 und 233; J.A. KUMAR, *Geschichte der*

weltlichen Regierungen, Verwaltungen und Hofhaltungen der Hochstifte spielten auch eine Rolle im Versorgungssystem für die Söhne nichtgeistlichen Standes, die ihr Einkommen aufpolieren mußten. Der österreichische Adel bevorzugte dabei verständlicherweise Passau, Salzburg, Brixen und Trient, wo sie in den Domkapiteln am stärksten vertreten waren.

Das Netz der nicht reichsunmittelbaren weltlichen Ritter- und Damenstifte für die österreichische Hocharistokratie scheint anfangs weniger entwickelt gewesen zu sein als jenes der Reichsritterschaft und Reichsgrafen im Süden und Westen Deutschlands[12]. Aber im Gegensatz zu ihren Standesgenossen im Rheinland verfügte der erbländische Hochadel über viele einträgliche Stellen in der österreichischen Landeskirche. Deren Bischöfe und Erzbischöfe wurden im 18. Jahrhundert wenn nicht ausschließlich, dann doch größtenteils, aus den Reihen der Hocharistokratie genommen. Ein flüchtiger Blick durch die Listen der damaligen Bischöfe zu Wien, Prag, Olmütz, Laibach, Gurk, Seckau, Görz, usw. würde diese Angabe schnell bestätigen. Überdies wurden manche erbländische Domkapitel, wie etwa Olmütz, der gleichen Schicht vorbehalten. In den österreichischen Niederlanden erlangte sie auch, wie das Beispiel Ferdinand Maria Fürst Lobkowitz (1726-1795) Bischof von Gent und Domherr zu Augsburg und Salzburg zeigte, hohe geistliche Würden, somit ein standesgemäßes Auskommen[13]. Wahrscheinlich von größerer Bedeutung waren die kirchlichen Pfründen in Ungarn. Hier sei stellvertretend der böhmische Grande und Kölner (1782), Lütticher (1792), Kölner (1795) und Passauer (1796) Domherr Ernst Fürst Schwarzenberg (1773-1821) genannt, der nicht nur eine Pfründe in Gran (Esztergom) erhielt (1808), sondern auch Erzdiakon zu Sasvár in Oberungarn (1816) und schließlich Bischof von Raab (Györ) in Westungarn wurde (1818)[14]. Anstellungen im kaiserlich-königlichen Zivil- und vor allem Militärdienst, die, wenn auch nicht so einträglich, einen bedeutenden Aspekt des Gesamtversorgungssystems des Adels ausmachten, lieferten zusammen mit der Reichskirche, den geistlich-ritterlichen Orden und dem

Burg und Familie Herberstein, Tl. 3, Wien 1817, S. 70, sowie IGNAZ RITTER VON SCHÖNFELD, *Adels-Schematismus des österreichischen Kaiserstaates*, 1. Jg., Wien 1824, S. 49.

12 Eine aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts bestehende Ausnahme war der fürstlich salzburgische St. Rupertus-Orden, der Präbenden vergab. Dazu siehe Art. *Thun*, in CONSTANT VON WURZBACH, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, Bd. 45, 1882, S. 39-40.

13 Angaben nach IGNAZ RITTER VON SCHÖNFELD, *Adels-Schematismus des österreichischen Kaiserstaates*, 2. Jg., Wien 1825, S. 29.

14 Angaben nach *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*, 55. Lieferung, 2001, S. 14.

nicht reichsunmittelbaren österreichischen Teil der katholischen Kirche eine breite Palette von Möglichkeiten für die nachgeborenen Söhne.

Wie war es vor 1800 mit den weiblichen Nachkommen der Hocharistokratie? In der Versorgungsstrategie einer Adelsfamilie nahmen auch die Töchter einen zentralen Platz ein, der zum Teil durch die Kirche abgedeckt werden konnte. Außer Heirat waren die Berufsalternativen für adelige Frauen erwartungsgemäß sehr beschränkt. Interessanterweise scheinen Frauen aus der habsburgischen Hocharistokratie den Schleier noch bis tief in das 18. Jahrhundert viel häufiger ergriffen zu haben, als ihre rheinischen Standesgenossinnen, die ab 1700 nur ausnahmsweise in das Kloster gingen[15]. Hier dürften zwei Momente mitentscheidend gewesen sein. Erstens pflegte die Hocharistokratie seit dem 17. Jahrhundert eine einmalige und innige Beziehung zur römischen Kirche, die sich in ihrer Intensität vielleicht von jener zwischen Adel und Kirche im übrigen Reich unterscheiden läßt. Schließlich war Wien der mitteleuropäische Angelpunkt der Gegenreformation. Diese innige Beziehung kam auch dadurch kräftig zum Ausdruck, daß noch im 18. Jahrhundert hochadelige Kandidatinnen für die Aufnahme in Frauenklöster in Zeremonien im Beisein der kaiserlichen Familie und des Hofes eingekleidet wurden[16]. Hier ging es nicht nur um die Frage der Versorgung, sondern auch um eine deutliche Veranschaulichung und ideologische Bestätigung des in der Habsburgermonarchie alles bestimmenden Dreiecks Dynastie – führende Adelsgeschlechter – Kirche. Es wäre noch zu untersuchen, bis wann das Leben als Nonne für hocharistokratische Frauen angestrebt wurde und üblich blieb. Mindestens bis zur Generation, die zwischen 1720 und 1740 geboren wurde, scheint diese Laufbahn – den gängigen genealogischen Quellen zufolge – durchaus häufig gewesen zu sein[17].

Zweitens fehlten mit wenigen Ausnahmen weltliche Damenstifte in den Erbländern, wie sie im übrigen Reich zahlreich vorhanden waren. Erst unter Maria Theresia verbesserte sich die Lage und zwar in zwei Hinsichten. Auf der einen Seite wurden erbländische Damenstifte zum ersten Mal gegründet. Der Anfang wurde 1755 mit der Gründung des k.k. theresianischen Damenstifts am Hradschin in Prag gemacht, das im 19. Jahrhundert Europas vielleicht

[15] C. DUHAMELLE, *La Noblesse d'église*, S. 91-93.

[16] HHStA, *Obersthofmeisteramt*, Zeremonialakten 13, fol. 133r: Einkleidung in das Köng:r Closter der Freylein Maria Franciscae Stahremberg, 11. Dezember 1725.

[17] Siehe I. VON SCHÖNFELD, *Adels-Schematismus*, 1.2. Jge., sowie F.K. WISSGRILL, *Schauplatz des landsässigen Nieder-Österreichischen Adels von Herren- und Ritterstand*, 5 Bde., Wien 1794 ff.

vornehmstes Damenstift werden sollte[18]. Es folgten ähnliche Einrichtungen in Innsbruck (1765), Wien (1769/72), Graz (1784) und Brunn (1792)[19]. Auf der anderen Seite wurden die Aufnahmebedingungen für die älteren, renommierten und unter habsburgischer Hoheit stehenden Damenstifte in den Niederlanden – Nivelles, Andennes, Mons und Moustier sur Sambre – vereinheitlicht und jenen der Damenstifte in den Erbländern angeglichen[20]. Vor allem in Mons erlangte eine Reihe großer österreichischer Namen Zutritt: Harrach, Trauttmansdorff, Wurmbrand, Wrtby, Waldstein, Sternberg, Wrbna, Schaffgotsch, Schlick, usw.[21]. Außerdem finden wir Frauen aus der Hocharistokratie in gewissen reichsunmittelbaren Damenstiften wie Essen, Buchau und Münsterbilsen, wo sie zusammen mit ihren Standesgenossinnen des Reichsadels präbendiert waren[22]. Ihr Vorhandensein in Münsterbilsen dürfte wiederum der Nachbarschaft zu den österreichischen Niederlanden zu verdanken sein[23]. Die im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmende Anzahl weltlicher Versorgungen, dann die Klosteraufhebungen Josephs

[18] F. JITSCHINSKY, *Kurze Darstellung der Gründung und des Bestandes des k.k. theresianischen adeligen Damenstiftes am Prager Schlosse*, Prag 1855.

[19] I. GAMPL, *Adelige Damenstifte. Untersuchungen zur Entstehung adeliger Damenstifte in Österreich unter besonderer Berücksichtigung der alten Kanonissenstifte Deutschlands und Lothringens* (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten, 5), Wien - München 1960, S. 70-71.

[20] HHStA, *Nachlaß Theodor Ritter von Neuhaus*, Karton 1: Règlement sur les Preuves de Filiation et de Noblesse, requises pour entrer aux Chapitres Nobles des Pays-Bas, 25. Septembre 1769. Für Nivelles und den österreichischen Adel, siehe L. GRÄFIN THÜRHEIM, *Mein Leben. Erinnerungen aus Österreichs großer Welt*, Bd.1, München 1913, S. 9-13.

[21] *Calendrier de la cour de leurs Altesses Royales Marie-Christine, Princesse Royale de Hongrie & de Boheme, Archiduchesse d'Autriche, &c. &c. et Albert, Prince Royal de Pologne & de Lithuanie, Duc de Saxe, &c. &c, Lieutenants, Gouverneurs & Capitaines-Generaux des Pays-Bas. Pour l'Annee Bissextile MDCCLXXXVIII*, Brüssel 1788, S. 60-61, 64-65.

[22] Eine Liste der Stiftsdamen in Münsterbilsen in J. VAN DER EYCKEN - M. VAN DER EYCKEN, *'Wachten op de Prinz ...' Negen eeuwen adellijk damesstift Munsterbilzen* (Bijdragen tot de Geschiedenis van de Duitse Orde in de Balije Biesen, 7), Bilzen 2000, S. 317-375. Siehe auch U. KÜPPERS-BRAUN, *Frauen des hohen Adels im kaiserlich-freiweltlichen Damenstift Essen (1605-1803). Eine verfassungs- und sozialgeschichtliche Studie* (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, 8), Münster 1997, sowie B. THEIL, *Das Bistum Konstanz*, Bd. 4: *Das (freiweltliche) Damenstift Buchau am Federsee* (Germania Sacra, NF 32), Berlin - New York 1994.

[23] Die Verbindungen des hohen erbländischen Adels mit den Niederlanden lassen sich am Beispiel der mährischen Familie der Grafen Wrbna veranschaulichen. Von den 6 Töchtern des Eugen Wenzel Grafen Wrbna (1728-90), wurde eine Stiftsdame in Mons, eine in Münsterbilsen und eine heiratete den fürstlich Lüttich'schen Geheimen Rat Peter Carl Grafen Mean de Beaurieux, G. VON SELDERN, *Forschungen über die Abstammung und Beiträge zur Geschichte der Grafen von Wrbna und Freudenthal*, Wien 1875, S. 35.

II., führten vermutlich zu einem vorläufigen Rückgang der Einkleidungen als Nonne, die erst im 19. Jahrhundert wieder ansteigen sollten. Es wäre noch zu untersuchen, in wie weit Josephs Maßnahmen diejenigen Klöster trafen, welche die Töchter der Hocharistokratie bevorzugten.

Was bedeutete die Säkularisation der Reichskirche für den erbländischen Adel? Rein statistisch gesehen war der Verlust ein erheblicher. Allein in den großen reichsunmittelbaren Domkapiteln waren die Söhne von mehr als 50 Familien – mehr als 10% der Gesamtgruppe der Hocharistokratie – in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts präbendiert.

Wenn man die Nachkommen der Geschlechter, die in den kleineren reichsunmittelbaren und landsässigen Kollegiat- und Damenstiften im Reich Pfründe besaßen, dazu rechnen, dann kämen wir sicher auf 15% und vielleicht mehr. Das heißt, eine nicht geringe Anzahl von österreichischen Adelshäusern erlitt einen Schaden durch die Säkularisation und das Ende des alten Versorgungssystems. Vor allem wurden jene Familien – erwartungsgemäß aus Tirol und Innerösterreich – getroffen, deren Ansehen und Reichtum eindeutig und unmittelbar mit ihrer Stellung in der Reichskirche zusammenhingen. Hier wäre eine Parallele mit dem katholischen rheinischen Stiftsadel durchaus zu ziehen.

Was die erworbenen Präbenden betrifft, zählten mehrere österreichische Adelsgeschlechter zu den erfolgreichsten der Reichskirche überhaupt. Die Thuns gehörten zur Spitzengruppe des Stiftsadels im Reich. Sie akkumulierten im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts 42 Pfründen, auch die Lodrons, Spaurs und Wolkensteins haben sich im gleichen Zeitabschnitt mit einer hohen Anzahl von Präbenden hervorgetan[24]. Praktisch jeder Küenburg, der eine Domherrenstelle innehatte, wurde später Bischof, und die Grafen Thurn-Valsassina wurden als eine der ausgeprägten «Aufsteigerfamilien» am Ende des 18. Jahrhunderts im süddeutschen Raum bezeichnet[25]. Den von dem französischen Historiker Christophe Duhamelle für den rheinischen Stiftsadel geprägte Begriff «noblesse d'église» dürfen wir ebenso für diesen Teil der erbländischen Hocharistokratie anwenden. Auf der anderen Seite spielte die Adelskirche für Geschlechter aus Böhmen, Mähren und Niederösterreich bei der Versorgung ihrer Agnaten nur eine untergeordnete Rolle.

Der Wohlstand des erbländischen Stiftsadels läßt sich nicht weniger als bei den großen Domherrenfamilien in Kurmainz auf den Zugang zu den Reich-

[24] P. Hersche, *Die deutschen Domkapitel*, Bd. 2, S. 140-159.

[25] *Ibidem*, S. 163, 165.

tümern der Kirche zurückführen. Beispielsweise verdankten die Lodrons ihre zwei Fideikommisse – und dadurch ihre auf Jahrhunderte gesicherte und standesgemäße Existenz – dem berühmten Fürsterzbischof von Salzburg desselben Namens. Die Thuns übertrafen sogar die Schönborns in der Anzahl der von ihnen besetzten Bischofsstühle und im 18. Jahrhundert haben mit einer Ausnahme sämtliche Angehörigen der Familie, die Domherren wurden, später die Würde eines Bischofs erlangt[26]. Im Laufe der Zeit verlegte sich der Schwerpunkt ihrer sehr großen Besitzungen von Südtirol nach Böhmen, wo drei Fideikommisse gestiftet werden konnten. Für Geschlechter wie die Thuns, aber noch viel mehr für ihre weniger wohlhabenden Standesgenossen wie die ebenso bekannten Firmians, bedeutete die Säkularisation nicht nur einen Verlust für die lebenden Agnaten, sondern sie stellte eine Herausforderung für die zukünftiger Erhaltung des Gesamthauses dar. Der Verlust der Möglichkeit, ein Familienvermögen durch einträgliche Pfründe und Bischofssitze aufzubauen, war nach der Säkularisation nicht wieder gut zu machen. Nichtsdestoweniger war die Lage nach 1815 in Österreich, was die standesgemäße Versorgung von Agnaten betrifft, doch bedeutend besser als für den Adel in Süd- und Westdeutschland. Erst ein kurzer Blick auf diesen Kontext wird es uns ermöglichen, die Verlusterfahrung der Hocharistokratie richtig einzuschätzen.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß im 19. Jahrhundert Österreich als die Hoffnung des deklassierten stiftischen Reichsadels galt. 1821 schrieb der oben schon zitierte Carl Baron Hacke: «[i]n der [Habsburger] Monarchie ... öffnen sich noch allein Aussichten für einen Familienvater, dem die Versorgung seiner Kinder naheliegt»[27]. Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts hatte die Reichskirche jedoch keinen tätigeren Feind als eben den Herrscher der Großmacht Österreich. Josephs II. reichsverfassungswidrige Neuzeichnung der Diözesangrenzen bedrohte die Existenz der geistlichen Fürsten, die traditionell die ersten Verbündeten des Kaisers im Reich waren. Die Entziehung ihrer unter österreichischer Souveränität stehenden Einkommensquellen hätte manche von ihnen finanziell außer Stand gesetzt, einen Hof im herkömmlichen Sinn zu halten[28]. Obwohl viele der hocharistokratischen Bischöfe der österreichischen Kirche mit dem Bestreben Josephs sympathisierten, die Seelsorge zu verbessern, leistete einer ihrer fähigsten Vertreter, der Fürsterzbischof von Salzburg,

[26] *Ibidem*, S. 148.

[27] HHStA, StK, *Baden*, Korrespondenz 1821, K. 19: Carl Baron Hacke an Kaiser Franz, Bamberg, 18. März 1821.

[28] K.O. von Aretin, *Das Alte Reich*, Bd. 3, S. 226 ff.

Hieronymous Graf Colloredo (1732-1812), dem Kaiser zähen und erfolgreichen Widerstand[29].

Unter Josephs Neffen Franz II. und dessen Minister Freiherr von Thugut gewann die Großmachtpolitik Österreichs und die Bereitschaft in Wien, die Reichsverfassung preiszugeben, endgültig die Oberhand. Spätestens 1797 plante man dort, sich einige benachbarte geistliche Staaten – als Entschädigung für Kriegsverluste und um preußische Territorialgewinne auszugleichen – einzuverleiben. Dabei war die Interessengemeinschaft zwischen der österreichischen Großmacht und dem hohen habsburgischen Adel dermaßen groß, daß die hocharistokratische, anti-Thugut'sche Partei am Wiener Hof unter der Führung von Ferdinand Graf (später Fürst) Trauttmansdorff (1749-1827), dessen Familie paradoxerweise fast gleichzeitig ihre erste Präbende in der Reichskirche erlangte, die beabsichtigten Annexionen befürwortete[30]. Schon vor dem allgemeinen Ende der geistlichen Staaten, das erst 1803 der *Reichsdeputationshauptschluß* regelte, fiel das Fürstentum Brixen durch den Frieden von Lunéville an Österreich[31]. Österreich beschleunigte gleichfalls den Untergang von Passau, Salzburg und Trient. Kaum war Salzburg aus dem kurzfristigen Besitz seines Bruders Erzherzogs Ferdinand unter österreichische Hoheit gekommen, als Kaiser Franz das adelige Monopol im dortigen, seinem Onkel Joseph widerspenstigen Domkapitel kurzerhand beendete. Bezüglich des Deutschen Ritterordens, der dem Haus Österreich infolge des Friedens von Pressburg zugefallen war, verfügte der Herrscher, «daß die Zusage wegen Beibehaltung des ... Ordens ... auf eine so vorsichtige Art gefaßt werde, daß hierdurch den künftigen Bestimmungen in dieser Sache nicht vorgegriffen, und aller mögliche Nutzen für Mein Haus ... gezogen werde»[32]. Zudem führte der Kaiser die Politik seiner Regierungsvorgänger im verstärkten Maß fort und berief – angeblich gegen den Rat des Bischofs Leopold Maximilian Grafen Firmian (1766-1831), der selbst aus der Adelskirche hervorging, – Nichtadelige auf Bischofsstühle[33]. Hier dürfte sich 1816 die

[29] *Ibidem*, S. 232-234.

[30] *Ibidem*, S. 459.

[31] R. GRANICHSTAEDTEN-CZERVA, *Brixen. Reichsfürstentum und Hofstaat*, Wien 1948, S. 53. Siehe auch A. ZINGERLE, *Die Säkularisation des Hochstifts und Domkapitels von Brixen durch Österreich*, phil. Dissertation Innsbruck, 1963, S. 76 ff.

[32] HHStA, StK, *Vorträge 1806*, Karton 172: Ah. Resolution zum Vortrag des Außenministers Philipp Graf Stadion-Warthausen, Wien, 28. Januar 1806.

[33] IGNAZ BEIDTEL, *Geschichte der österreichischen Staatsverwaltung 1740-1848*, Bd. 2, Innsbruck 1898.

bürgerliche Besetzung des Bistums Laibach, das traditionell dem hohen Adel vorbehalten war, besonders schlecht auf das Verhältnis zwischen Krone und Hocharistokratie ausgewirkt haben.

Wie läßt sich die unter dem ehemaligen Reichsadel weit verbreitete Ansicht erklären, daß nach der Revolutionszeit nur noch in Österreich eine Adelsversorgung möglich war? Dort stand man eben nicht allein da. Die führenden Familien des rheinischen Stiftsadels, deren Existenzgrundlage durch die Säkularisation und Mediatisierung vernichtet worden war, haben sich in den Jahren vor und nach 1800 zahlreich im Kaiserstaat niedergelassen. In diesem Zusammenhang verdienen Geschlechter wie Sickingen, Eltz, Metternich, Dalberg und Stadion eine Erwähnung[34]. Auf der einen Seite hing ihre Entscheidung, in die Monarchie einzuwandern, mit der jahrhundertealten Verbindung zwischen dem reichsunmittelbaren Stiftsadel und der Kaiserdynastie zusammen. Auf der anderen Seite spielten Überlegungen viel konkreterer Art mit.

Die frühneuzeitlichen politischen und gesellschaftlichen Strukturen, die den Adel begünstigten, überlebten in einem weit größeren Ausmaß im Habsburgerreich als anderswo in Zentraleuropa. Außer in gewissen Randgebieten wurden weder die herkömmlichen landständischen Verfassungen noch die Patrimonialverwaltung und die Grundherrschaft abgeschafft bzw. angegriffen, wie dies in einem Großteil Deutschlands geschah. In den nicht-österreichischen Teilen des Deutschen Bundes – etwa in Bayern – wurde eine staatliche Kontrolle des Adelsinstituts eingeführt, die in Wien nicht einmal ernsthaft besprochen wurde.

Langfristig gesehen stellten die gegen die Adelskirche ergriffenen Maßnahmen eine Etappe der modernen Staatswerdung im Habsburgerreich, kurzfristig aber eine Verschiebung der Macht innerhalb des alten Gefüges Dynastie-Hocharistokratie zugunsten des Hofes dar. Trotzdem läßt sich eine Existenzgefährdung der Hocharistokratie durch die Säkularisationen, wie beim rheinischen Stiftsadel, nicht eindeutig feststellen – meistens auch nicht bei jenen Tiroler und innerösterreichischen Familien, deren Schicksal eng mit der Reichskirche zusammenhing. Dem Adel in Österreich verblieben beträchtliche Versorgungsmöglichkeiten über die Zeit um 1800 hinaus erhalten. Allein die große Anzahl Offizierstellen, die in keinem anderen katholischen Staat Deutschlands vorhanden waren, lockte adelige Emigranten aus dem Rheinland nach Österreich. Wenn beispielsweise die

[34] Zu diesem Thema, siehe W.D. GODSEY Jr., *Noble Survival and Transformation at the Beginning of the Late Modern Era: The Counts Coudenhove from Rhenish Cathedral Canons to Austrian Priests, 1750-1850*, in «German History», 19, 2001, S. 499-524.

Familie Eltz, die in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts ihren Sitz von der Mosel nach Slawonien verlegte, ihre Söhne früher in den Domkapiteln untergebracht hatten, wurden sie im 19. Jahrhundert im kaiserlichen Heere standesgemäß, wenn auch nicht prächtig versorgt. Natürlich wurde diese Möglichkeit in erster Linie von den Nachkommen der alten erbländischen Hocharistokratie in Anspruch genommen.

Es gibt aber einen zweiten, noch viel weniger beachteten Aspekt des Versorgungsproblems: die nach 1815 in Österreich betriebene und echt restaurative Politik bezüglich der herkömmlichen Adelsversorgung. Anders als im übrigen Deutschland bestanden – trotz des Verlusts der Reichskirche – weiterhin eine Reihe angesehener Kollegiat- und Damenstiften für den stiftsmäßig-ritterbürtigen Adel. Diese Tatsache läßt sich nicht zuletzt darauf zurückführen, daß zwischen 1805 und 1848 ausgerechnet zwei Mitglieder des ehemaligen kurmainzischen Stiftsadels am Hebel der Wiener Macht saßen: Philipp Graf Stadion-Warthausen (1763-1824) und Clemens Fürst Metternich-Winneburg (1773-1859). Insbesondere Metternich dürfen wir als den letzten großen Vertreter des seit der Gegenreformation bestehenden Bündnisses zwischen Dynastie und Hocharistokratie bezeichnen, obwohl er allzu oft und fälschlicherweise in der Literatur als Verkörperung des sogenannten «bürokratischen Absolutismus» dargestellt wird. Zwischen den Ansprüchen der Krone und des Staates auf der einen Seite und jenen der Hocharistokratie auf der anderen suchte er mit einigem Erfolg einen Ausgleich zu finden. Er verurteile die von ihm als revolutionär empfundene Bürokratie («die Revolution steht auf dem administrativen politischen Felde») und scheute sich nicht, das habsburgische Staatsgebilde dem Kaiser selbst gegenüber als eine «aristokratische Monarchie» zu bezeichnen[35]. Seine Innenpolitik war durchaus eine der Erhaltung seines Standes im traditionellen Sinne.

Wie sein Vorgänger Graf Stadion, trat Metternich, der selber in seiner Jugend Domizellar in Mainz gewesen war, für die Erhaltung des adeligen Domkapitels in Salzburg ein. Obwohl selbst die eher josephinisch tendierende Vereinigte Hofkanzlei bis spätestens 1806 die Errichtung von einem «blos ... aus Adeligen bestehenden Domkapitel»[36] in Salzburg vorsah, konnten Stadion bzw. Metternich dessen Umwandlung in ein gemischtes

[35] HHStA, StK, *Vorträge 1826*, Karton 246 und 248: Vorträge Metternich an Kaiser Franz, Wien, 8. Mai und 15. Dezember 1826.

[36] HHStA, StK, *Vorträge 1820*, Karton 223: Vortrag Metternich an Kaiser Franz, Wien, 26. August 1820.

adeligbürgerliches Kapitel letztendlich hinauszögern[37]. In Trient und Brixen trat die Reorganisation und damit die Verbürgerlichung der Domkapitel erst 1824-1826 ein, also fast ein Menschenalter nach dem *Reichsdeputationshauptschluß*[38]. Andererseits blieb das rein adelige Domkapitel zu Olmütz, das 1827 sogar eine kaiserliche Bestätigung seiner Statuten erfuhr, bestehen[39]. Diese Entscheidung entsprach durchaus Metternichs Politik der «Erhaltung des Bestehenden», die übrigens auch jener seines späteren persönlichen Rivalen Franz Graf Kolowrat-Liebsteinsky (1778-1861) entsprach, der hier die Schlüsselrolle gespielt haben dürfte. Ausschließlich Metternich verdankten der Deutsche Ritterorden und das böhmisch-österreichische Großpriorat des souveränen Malteserordens ihre Wiederbelebung und erfolgreiche Reorganisation. Nach der Aufhebung der Hochstifte waren sie die einzigen übrig gebliebenen ehemals reichsständischen Adelsverso rgungsinstitute. Dank seiner Fürsprache entstanden sie in ihrem ganzen altständischen Gepräge wieder, einschließlich der Ahnenprobe auf 16 Ahnen und ihrer Rolle als Versorgungsinstitute der männlichen Nachkommen der habsburgischen Hocharistokratie[40]. Dieser Streich ist Metternich durch seine langjährige Überredungskünste gelungen, indem er seinen Monarchen, der nur zwei Jahrzehnte früher über die Reichskirche hergefallen war, zum Schützer der «altadeligen Familien in Europa» umstilisierte[41].

Trotz des Verlusts der Reichskirche konnten die Söhne von schätzungsweise 75 bis 100 Familien der habsburgischen Hocharistokratie doch eine Versorgung im herkömmlichen Sinne allein durch die zwei Ritterorden und das Domkapitel zu Olmütz im 19. Jahrhundert erlangen. Gleichfalls blieben der Hocharistokratie gewisse kirchliche Ämter, vor allem in Böhmen

[37] Zur Reorganisation in Salzburg, siehe H. BASTGEN, *Die Neuerrichtung der Bistümer in Österreich nach der Säkularisation* (Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer, 12), Wien 1914, S. 35.

[38] Dazu siehe H. BASTGEN, Die *Errichtung der neuen Domkapitel in Trient und Brixen, 1824-1826*, in «Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs», 14, 1917, S. 78-98. Auch J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone*, Trient 1964, S. 483-493.

[39] Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, *Neuer Kultus*, Karton 135, Sig. 32: Vortrag Anton Ritter von Schmerling an Kaiser Franz Joseph, 17. Februar 1862. Dieser Vortrag weist auf die Ah. Entschließung von 1827 und faßt ihren Inhalt kurz zusammen.

[40] W.D. GODSEY Jr., *Adelsversorgung in der Neuzeit: Die Wiederbelebung des Deutschen Ritterordens in der österreichischen Restauration*, in «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 90, 2003, S. 25-43.

[41] HHStA, StK, *Vorträge 1820*, Karton 224: Vortrag Metternich an Kaiser Franz, Troppau, 23. Dezember 1820.

und Mähren, vorbehalten bzw. wurden sie weiterhin für Bischofsstühle überdurchschnittlich bevorzugt. Die Bischöfe von Prag und Olmütz, aber auch von Brunn und Königgrätz, liefern Beispiele dieser Politik. In den neu konstituierten, stark verbürgerlichten Kapiteln wie Salzburg gingen die Kapitelwürden an die alte Elite. Noch 1845 bekleidete Joseph Graf Daun (1771-1851), der seine Präbende schon unter dem vorigen System erworben hatte, die Stelle des Domprobstes. 1835 erkor das Salzburger Domkapitel als Nachfolger des verstorbenen seit 1823 amtierenden bürgerlichen Erzbischofs den noch in jungen Jahren stehenden Friedrich Fürst Schwarzenberg (1809-1885), der später Fürsterzbischof von Prag werden sollte.

Der revolutionäre Umsturz und die Säkularisation im Reich beendeten ebenfalls die am Ende des 18. Jahrhunderts merklich zunehmende Erwerbung von Pfründen in reichsunmittelbaren Damenstiften und in den Damenstiften der österreichischen Niederlande durch Frauen aus dem hohen habsburgischen Adel. Im Gegensatz dazu überlebten die Damenstifte in den Erbländern, für deren Gründung im 18. Jahrhundert die Kanonissenstifte in Lothringen als Muster gedient hatten, ausnahmslos[42]. Angesichts der großen Finanzkrise und des Staatsbankrotts von 1811 war dieses Ergebnis aber nicht selbstverständlich. In der Tat standen einige von ihnen – vor allem das Damenstift am Hradschin – vor dem Aus[43]. Wie bei den Ritterorden verfolgte der Hof eine Politik der Erhaltung. Fünf Damenstifte – in Wien, Innsbruck, Brunn und zwei in Prag – wurden bis zum Ende der Monarchie von hocharistokratischen Frauen beherrscht. Alle erforderten eine Probe von mindestens acht Ahnen. Spätestens um 1811 beschloß die kaiserliche Regierung, besondere Rücksicht auf jene Frauen zu nehmen, die ihre Präbenden durch die Aufhebung der Damenstifte in Belgien verloren hatten[44]. Das 19. Jahrhundert war eindeutig die Blütezeit der österreichischen Damenstifte, deren berühmte zum Teil reichsunmittelbaren lothringischen Vorbilder wie Rémiremont schon 1790 infolge der französischen Revolution verschwunden waren. Allein zwischen 1803 und 1890 wurden um die 300 Frauen aus der habsburgischen Hocharistokratie

[42] I. GAMPL, *Adelige Damenstifte*, S. 80-81.

[43] Wegen Unzulänglichkeit des Einkommens wurde zwischen 1811 und 1833 die Besetzung der erledigten Präbenden eingestellt. Die Zahl der Stiftsdamen ist in diesem Zeitraum von 30 auf 18 herabgesunken, F. JITSCHINKSY, *Kurze Darstellung der Gründung und des Bestandes des k.k. theresianischen adeligen Damenstiftes*, S. 48-49, 53, 55-56.

[44] HHStA, StK, *Noten an die Hofkanzlei*, Karton 30: StK an Hofkanzlei, Konzept, 9. Mai 1811. Diese Politik wurde in manchen Fällen auch umgesetzt.

im Hradschiner Damenstift in Prag und in den Damenstiften zu Wien, Brunn und Innsbruck standesgemäß versorgt[45]. Mehrheitlich sind die Familien, die früher mit ihren Söhnen in der Reichskirche vertreten waren, später über ihre Töchter in den Damenstiften zu finden.

Interessanterweise kam der wiederbelebte Deutsche Ritterorden zunächst nicht den durch die Säkularisation angeschlagenen Familien des erbländischen Stiftsadels zu Hilfe, sondern eher dem zahlreich nach Österreich geflohenen reichsritterschaftlichen Stiftsadel, vor allem jenem aus Kurmainz. In der ersten Welle der Aufnahmen stammte lediglich Franz Fürst Lobkowitz (1800-1858) aus einem ehemals in der Reichskirche bepfründeten Geschlecht. Bald änderte sich diese Lage und wir finden beispielsweise zwei Vertreter des Hauses Thun unter den Deutschordensrittern, beide aus dem weniger wohlhabenden, dritten böhmischen (Choltitzer) Zweig der Familie. Eben diese Linie ist ein sehr anschauliches und nicht ungewöhnliches Beispiel dafür, wie die österreichische Hocharistokratie noch im 19. Jahrhundert ihre Nachkommen in der Tradition des alten Reiches versorgen konnte. Die sechs Kinder des Fideikommissherrn Grafen Johann Thun (1786-1861) und der aus einer in der Revolutionszeit aus den österreichischen Niederlanden eingewanderten und in den Erblanden seßhaft gewordenen Familie stammende Nikolasine Gräfin Baillet de Latour (1788-1840) wurden zwischen 1812 und 1826 geboren. Alle drei Töchter wurden Stiftsdamen in Prag. Der älteste Sohn erbte den Besitz, der zweite Sohn wurde Komtur des Deutschen Ritterordens und Obersthofmeister des Hoch- und Deutschmeisters, während der Dritte im kaiserlichen Militärdienst Karriere machte[46]. Anfang des 20. Jahrhunderts ging sogar wieder ein geistlicher Fürst aus der Reihe der Thuns hervor, als Galeazzo, aus der Linie Castelfondo (1850-1931), 1905 zum Fürst und Großmeister des souveränen Malteser Ritterordens gewählt wurde.

Die Ritterorden, die Damenstifte, das adelige Domkapitel zu Olmütz und die sonstigen noch vorhandenen und weiterhin vom Adel besetzten kirchlichen Würden standen auch in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung in scharfem Kontrast zur vergleichsweise schlechten Lage des ehemaligen

[45] Listen der Stiftsdamen bei FELIX DE SALLES, *Chapitres nobles d'Autriche. Annales, preuves de noblesse, listes des chanoinesses, documetns, portraits, joyaux, medailles, sceaux et decorations*, Wien 1889, S. 40-54. Die Damenstifte in Österreich werden nur am Rand gestreift bei Ch. DIEMEL, *Adelige Frauen im bürgerlichen Jahrhundert. Hofdamen, Stiftsdamen, Salondamen 1800-1870*, Frankfurt a.M. 1998.

[46] J. THUN UND HOHENSTEIN, *Beiträge zu unserer Familiengeschichte*, Tetschen a.d.E. 1925, Tafel XIV.

katholischen Stiftsadels in den anderen Staaten des Deutschen Bundes. Für die österreichische Hocharistokratie kamen die zahlreichen Möglichkeiten im kaiserlichen Zivil- und Militärdienst hinzu, die in Süddeutschland auch nicht existierten. Trotzdem wird es schwierig bleiben, mangels Studien zur wirtschaftlichen und finanziellen Lage der ehemals in der Reichskirche vertretenen erbländischen Adelshäuser, ein endgültiges Urteil über die Folgen der Säkularisation im einzelnen zu fällen. Mindestens bis in den Vormärz galt der Tiroler Adel, der eng mit der Adelskirche verbunden war, allgemein als durch die Ereignisse der Zeit 1789 bis 1815 angeschlagen[47]. Die bayerische Besetzung dieses Kronlands ab 1806 und der darauf folgende Umsturz der alten landständischen Ordnung verdienen in diesem Kontext eine besondere Erwähnung. Die Säkularisation vernichtete einige bekannte Geschlechter, die es versäumt hatten, rechtzeitig ihre materielle Grundlage durch Fideikommisse abzusichern. Das beste Beispiel des Niedergangs wären vielleicht die Firmians, die noch im 18. Jahrhundert mehrere Bischöfe hervorbrachten. Nach einem letzten Höhepunkt, als Leopold Maximilian Graf Firmian (1766-1831), der seine Karriere noch in der Reichskirche begonnen hatte, 1822 Fürsterzbischof von Wien wurde, sank die Familie wirtschaftlich und gesellschaftlich schnell ab. Durch nicht standesgemäße Ehen schied sie bald aus dem Kreis der Hocharistokratie aus, die bis 1918 für ihre ungewöhnliche Strenge bezüglich der Reinheit des adeligen Blutes notorisch blieb[48]. Die Firmians dürften aber eine Ausnahme geblieben sein. Bis weit über 1848 hinaus gehörten die großen österreichischen Namen der alten Adelskirche zu den ersten Familien des Wiener Hofadels, wie sie es vor 1800 auch waren. Ihr in den meisten Fällen noch vorhandener Großgrundbesitz sicherte die Gesamtfamilie ab, und ihre Agnaten fanden ein standesgemäßes Auskommen im kaiserlichen Hof- und Militärdienst, dann dank der kirchlichen Erneuerung auch wieder als katholische Geistliche und nicht zuletzt in den noch zahlreich vorhandenen adeligen Stiften.

[47] Die Verhältnisse eines Zweigs einer der bekanntesten Familien des Tiroler Stiftsadels – Wolkenstein-Rodenegg – wurden im Vormärz mit den folgenden Worten charakterisiert: «Die Familie des Bittstellers gehört zu den ältesten und angesehensten adeligen Familien des Landes, und hat sich in frühen Zeiten viele und große Verdienste erworben. In Folge der vergangenen Zeitereignisse sank aber dieselbe von ihrem früheren Wohlstand gleich vielen anderen Familien des tirolischen Adels so sehr herab, daß sie gegenwärtig kaum mehr soviel besitzt, um anständig leben zu können», HHStA, Oberstkämmereramt, Reihe B, Akten 1842, r. 23, Karton 354, Personalakte Ernst Graf Wolkenstein-Rodenegg: Gouverneur Clemens Graf Brandis an Oberstkämmerer Rudolph Graf Czernin, Innsbruck, 26. Mai 1842.

[48] HHStA, Oberstkämmereramt, Reihe B, Akten 1888, r. 23, Karton 704, Mappe August und Karl Graf Firmian: Vortrag Ferdinand Graf Trauttmansdorff-Weinsberg an Kaiser Franz Joseph, 13. Dezember 1888.

Secolarizzazione e Restaurazione: Sigismund von Hohenwart tra Venezia e Vienna

di *Antonio Trampus*

Poco conosciuta e indagata dalla storiografia, la figura di Sigismund (Sigmund) von Hohenwart, nato il 2 maggio 1730 a Gerlachstein (nell'attuale Slovenia), è nota oggi essenzialmente in quanto fu per lunghi anni arcivescovo di Vienna, dal 1803 alla morte, avvenuta nel 1820[1]. Tuttavia la sua biografia intellettuale e religiosa appare di primo piano nella storia dei pro-cessi di secolarizzazione dell'Europa centrale tra Settecento e Ottocento. Giovanissimo novizio nella Compagnia di Gesù, gesuita dal 1759, visse attivamente la complessa fase dell'abolizione del suo Ordine per ritrovarsi immediatamente rettore di una delle più importanti istituzioni educative asburgiche, il collegio Nordico di Linz. Precettore a Firenze dei figli di Pietro Leopoldo dal 1777 al 1788, seguì il più grande – il futuro imperatore Francesco I – nel rientro in patria divenendo, nell'arco di pochissimi anni, vescovo di Trieste, poi di St. Pölten, sino ad assurgere alla cattedra di Vienna. La sua figura diventa così un'utile occasione non soltanto per poter ripercorrere alcuni importanti processi culturali sul finire del XVIII secolo, ma anche per comprendere con quali modalità, nel caso specifico, una parte del clero europeo, e dell'impero soprattutto, si confrontò con l'eredità della cultura dell'età delle riforme e dei lumi per affrontare il complesso passaggio dal XVIII secolo al primo Ottocento. Inoltre ci consente anche di riaprire un problema, come proponiamo in questa sede, circa i tempi e le circostanze nelle quali si formò la cultura della Restaurazione e il ruolo in essa svolto dal clero che aveva vissuto l'esperienza settecentesca[2].

[1] È singolare che Hohenwart sia scarsamente citato anche dalle più recenti sintesi di storia austriaca, ma ancora più curioso è il fatto che non sia menzionato nella pur documentata *Storia della Chiesa*, diretta da H. JEDIN, VIII: *Tra Rivoluzione e Restaurazione 1775-1830* (con saggi di R. AUBERT, J. BECKMANN e R. LILL), trad. it., Milano 1977, né in J.M. LABOA, *La Chiesa e la modernità*, I: *L'Ottocento*, trad. it., Milano 2000. La presente ricerca è stata condotta usufruendo dei fondi del ministero dell'Università, Istruzione e Ricerca per i progetti di interesse nazionale, nell'ambito del programma su «Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa» (responsabile locale Edoardo Tortarolo, coordinatore nazionale Antonio Rotondò), esercizio finanziario 2002.

[2] Esiste, come è noto, una letteratura piuttosto ampia su personaggi e istituzioni nella transizione fra tardo Settecento, età napoleonica e Restaurazione di cui non è possibile ren-

Il relativo silenzio storiografico sulla figura di Hohenwart è stato in parte favorito dalla dispersione delle fonti e dell'archivio familiare. Dell'ampia messe di documenti utilizzata un secolo fa dal benedettino Coelestin Wolfsgruber per la sua apologetica biografia[3], in cui peraltro non era stato fornito alcun concreto riferimento archivistico, rimane oggi ben poco, se si eccettuano i manoscritti rintracciabili fra i fondi dello Haus-, Hof- und Staatsarchiv e dell'Erzbischöfliches Ordinariat di Vienna[4]. Solo in tempi più recenti è stato possibile individuare almeno una parte dell'archivio della famiglia Hohenwart, ormai dispersa in istituzioni e paesi differenti. L'intero archivio risultava ancora esistente a Lubiana – città originaria degli Hohenwart – nell'ottobre 1861, data intorno alla quale venne verosimilmente smembrato. Chi lo vide in quell'epoca, segnalò in particolare la presenza di alcuni manoscritti autografi del nostro personaggio, intitolati rispettivamente *Programm zum Unterricht in der Geschichte 1777 für den nachmaligen Kaiser Franz II.*, *Über das Zucht- und Arbeitshaus in Wien*, e un terzo *Mémoires sur les Jésuites*. Sembra che intorno al 1861 fossero entrati in possesso dello storico Heinrich von Costa e che alla sua morte, nel 1892, fossero stati trasferiti a Mosca[5]. Al di là di questi fascicoli, mai più rintracciati, altra documentazione giace oggi in archivi pubblici. Una parte delle carte familiari si trova nello Steiermärkisches Landesarchiv di Graz[6] dove forma un fondo speciale, per lo più risalente ai secoli XVII e XVIII. A Trieste, nel locale Archivio di Stato, si trova un archivio privato Hohenwart contenente atti dell'amministrazione feudale dei beni della famiglia nella Carniola (attuale Slovenia) fra il 1522 e il 1843[7]. Un'ultima parte dell'ar-

dere conto compiutamente in queste pagine. Intercetta i rapporti con il mondo asburgico, in particolare, F. AGOSTINI, *La riforma napoleonica della Chiesa nella repubblica e nel regno d'Italia*, Vicenza 1990, mentre, per quanto riguarda il rapporto fra la Toscana lorenese e l'impero di Giuseppe II e Francesco I risulta proficuo anche il volume di R. PASTA, *Scienza, politica e rivoluzione. L'opera di Giovanni Fabbroni (1752-1822) intellettuale e funzionario al servizio dei Lorena*, Firenze 1989.

[3] C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohewart, Fürsterzbischof von Wien*, Graz - Wien 1912.

[4] I documenti dell'archivio di Corte e Stato riferibili a Hohenwart si trovano per lo più inseriti fra quelli del regno di Francesco II (poi I) nella serie dei Kaiser-Franz-Akten.

[5] C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohewart*, cit., p. VIII.

[6] Si veda il sito www.stmk.gv.at/verwaltung/stla/Bestand/famarch.htm.

[7] Cfr. F. PERRONI, *Inventario generale delle carte conservate nel r. Archivio di Stato di Trieste e nella Sezione d'Archivio di Stato di Fiume con note storico-archivistiche*, Trieste 1933. Alcuni documenti riferibili a beni di famiglia e a questioni ereditarie sono anche in Wien, Allgemeines Verwaltungasrchiv, Nachlass Hohenwart, Kart. 51, cc. n.n., lettera di Franz

chivio Hohenwart, contenente documenti privati di Sigismund, si trova invece nell'Allgemeines Verwaltungsarchiv a Vienna[8]: contiene una serie di lettere indirizzate al nipote Franz da Firenze e da Vienna fra il 1783 e il 1815, sulle quali ritorneremo in seguito.

La documentazione così individuata permette di ricomporre, assieme ai dati offerti dalla biografia di Wolfsgruber, un quadro di carattere generale non certo esaustivo ma sufficientemente completo. Una lunga lettera di Sigismund di carattere autobiografico, datata Firenze 2 maggio 1786 e pubblicata nel volume di Wolfsgruber[9], fornisce alcune informazioni di prima mano sulla famiglia. Il padre apparteneva a una nobile casata le cui origini risalivano al XIII secolo, imparentata con i meranesi Andechs ed estesasi dalla Baviera alla Stiria, sino alle zone dell'Adriatico. Da quanto scriveva Sigismund, la famiglia viveva essenzialmente di rendite terriere, non sufficienti però per porla tra le più ricche della regione, sicché molti membri avevano prestato servizio nell'esercito o nell'amministrazione civile[10]. Il padre stesso, il conte Franz Karl, era stato capitano civile e militare di Fiume. La madre, Maria Anna Carlotta de Leo baronessa di Loewenburg, originaria di Trieste, proveniva – per ammissione dello stesso Sigismund – da una famiglia di nobiltà meno antica, ma di patrimonio alquanto più consistente.

Sigismund nacque a Gerlachstein nel 1730[11]. Assai poco si sa della sua infanzia: non è difficile immaginarlo crescere a Lubiana, la capitale della

Xaver von Führenberg a Jakob Georg von Hohenwart, datata Gallenhofen 4 ottobre 1776; inoltre Wien, Allgemeines Verwaltungasrchiv, Nachlass Hohenwart, Kart. 51, lettera del conte Franz Colloredo a Jakob Georg von Hohenwart, datata Laxenburg 3 ottobre 1801.

8 www.oesta.gv.at/bestand/ava.

9 C. Wolfsgruber, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 1-2.

10 È appena il caso di ricordare che proprio da queste famiglie della nobiltà provinciale provennero, nella seconda metà del Settecento, i principali protagonisti della stagione riformatrice asburgica; cfr. per un caso analogo, G. Klingenstein, *L'ascesa di casa Kaunitz. Ricerche sulla formazione del cancelliere Wenzel Anton Kaunitz e la trasformazione dell'aristocrazia imperiale (secoli XVII e XVIII)*, trad. it., Roma 1993, nonché F.A.J. Szabo, *Kaunitz and enlightened absolutism 1753-1780*, Cambridge 1994.

11 Non è da confondere pertanto con il suo omonimo e cugino Sigmund von Hohenwart (1745-1825), vicario generale del vescovo di Gurk, naturalista e scienziato, dal 1809 vescovo di Linz, noto per essere stato fra il 1799 e il 1800 con Franz Xaver von Salm uno dei primi a salire sul Kleinglockner. Cfr. J. Reiner, *Botanische Reisen nach einigen Oberkärnthner und benachbarten Alpen*, I, Klagenfurt, s.t., 1792; dello stesso autore, *Tagebuch des Herrn Sigmund von Hohenwart, Generalvicars des Herrn Fürstbischofes von Gurk, geschrieben aus seiner Reise nach dem Glockner im Jahre 1800*, in J.A. Schultes (ed), *Reise auf den Glockner*,

Carniola in cui la famiglia viveva, nelle condizioni molto simili a quelle della folta nobiltà di provincia che nella seconda metà del XVIII secolo vedeva nell'impiego al servizio dell'amministrazione statale – allora in fase di ampia riorganizzazione – o nella carriera ecclesiastica la sicurezza economica e l'occasione per una elevazione sociale[12]. Furono anche questi, probabilmente, alcuni dei motivi per cui ben tre dei giovani figli di Franz Karl vennero detinati alla carriera ecclesiastica. Anton, Bernardinus e Sigismund, il più giovane, vennero avviati alla vita religiosa in seno alla Compagnia di Gesù, confermando una strategia di relazioni familiari che un po' dovunque in Europa sembrava in quell'epoca motivare gli ingressi nell'Ordine; nella medesima città di Lubiana, ad esempio, proprio in quel periodo divennero novizi altri tre fratelli, Augustinus, Franz e Narcissus Kappus von Pichelstein, destinati a svolgere funzioni di rilievo nella vita ecclesiale e civile lubianese[13].

Sigismund entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù all'età di sedici anni, nel 1746, in un momento nel quale le strategie di reclutamento dell'Ordine nella *Provincia Austriae* privilegiavano ormai decisamente la regionalizzazione, con l'insistenza sull'ambito territoriale di lingua tedesca e l'attenzione per i ranghi della piccola nobiltà di provincia. Fu il rettore del collegio di Lubiana a riceverlo come candidato, ma la sua formazione iniziò da subito a Vienna, dove si trovava l'unica casa di noviziato, destinata a servire la parte occidentale della provincia gesuitica (l'altra era a Trenčin in Ungheria). Vi fece ingresso il 17 ottobre 1746, prendendo a frequentare

II, Wien 1804, pp. 196-258. Cfr. M. KLEMUN, *Mit Madame Sonne konferieren. Die Großglockner-Expeditionen 1799 und 1800* (Das Kärntner Landesarchiv, 25), Klagenfurt 2000; T. PETRELIN-NEUMAIER, *Prvi poskusi in končni uspešni vzpon v letu 1800*, p. 2, in www.planid.org/B_T/REV/00/PV-Peterlin.htm; Österreich Lexikon, in www.aeiou.at/aeiou.encylop h; C. VON WURZBACH, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreichs*, IX, Wien, k. k. Hof- und Staatsdruckerei, 1863, p. 185; *Österreichisches Biographisches Lexikon*, II, 10, Wien 1959, pp. 396-397.

[12] Cfr. al riguardo gli articoli di E. FABER, *Beamtenkarrieren im Litorale Austriaco des 18. Jahrhunderts – von Wien nach Triest* e di A. TRAMPUS, *Carriere professionali nel Litorale Austriaco. La formazione del funzionario in età teresiana*, entrambi in B. MAZOHL-WALLNIG - M. MERIGGI (edd), *Österreichisches Italien – Italienisches Österreich? Interkulturelle Gemeinsamkeiten und nationale Differenzen vom 18. Jahrhundert bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*, Wien 1999, rispettivamente alle pp. 331-348 e 349-367.

[13] Cfr. sul punto A. TRAMPUS, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale 1773-1798*, Firenze 2000, p. 36. Va ricordato che, più in generale, strategie familiari simili nel reclutamento del clero nel Settecento sono documentate anche nella penisola italiana. Cfr. ad esempio X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero sec. XVI-XIX*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (*Storia d'Italia.* Annali, 9), Torino 1986, pp. 588-592.

da quel momento la Scuola di Sant'Anna. Proprio a quegli anni, decisivi per la formazione culturale, risalgono anche i primi incontri del giovane Sigismund con alcune persone che sarebbero state presenti per tutto il corso della vita. Tra questi, Michael Denis, futuro responsabile della biblioteca Garelli al Collegio Teresiano e poi bibliotecario di Corte[14]: il 17 ottobre 1747 Denis faceva ingresso nella medesima casa di noviziato e ad aprirgli il portone, in quella sera autunnale, fu proprio Hohenwart. Da allora incominciò un'amicizia destinata a proseguire nelle sale del Collegio Teresiano e negli anni a venire[15].

Conclusi i tre anni del noviziato, nel 1749, Sigismund venne inviato a Graz, per proseguire nel locale collegio gli studi filosofici; anche in quest'occasione si trovò a fianco di Denis, al quale era stato affidato l'insegnamento della grammatica latina. Dal 1752 al 1753 Sigismund si trovò poi al Collegio di Trieste, come insegnante di grammatica nelle classi inferiori e dove avvenne la cerimonia di tonsura e ricevette gli ordini minori. Dopo un intervallo di un anno, trascorso nel Collegio di Lubiana come insegnante di poetica e di retorica, tornò a Graz dal 1755 al 1759 quale insegnante di teologia, per ritrovarvi Denis. Emise il quarto voto, con cui divenne gesuita a tutti gli effetti, il 4 ottobre 1759 nella chiesa dell'Ordine a Lubiana e vi tenne pure la prima messa. Da quanto è dato a sapere[16], Sigismund avrebbe preferito dedicarsi alla vita missionaria; tuttavia i suoi superiori avevano notato il talento del giovane, al punto da spingerlo ad approfondire lo studio della storia e da affidargli, nel 1761, l'incarico di prefetto al Collegio Teresiano di Vienna e poi, nel 1764, di docente di storia universale. In quegli anni di lavoro e di soggiorno nella capitale, abitando nella casa professa di Vienna, Sigismund frequentò tutti i confratelli che stavano dando impulso al mondo delle lettere e della scienza: Ignaz Wurz, divenuto poi uno dei più noti predicatori austriaci, Johann Baptist Premlechner, poi professore di retorica, Joseph Liesganig, divenuto scienziato e collaboratore di Boscovich, Maximilian Hell, più tardi responsabile dell'osservatorio astronomico di Vienna, Joseph Walcher, anche lui divenuto scienziato, Joseph

[14] Su di lui A. BAUMGARTEN, *Michael Denis. Eine literaturgeschichtliche Biographie* «Programm des k.k. akademischen Gymnasiums zu Kremsmünster für das Schuljahr 1852», 1852, pp. 3-20. Pochi riferimenti in L. WASHÜTTL, *Michael Denis Jesuit und Dichter (1729-1800). Zur Theologie und Spiritualität seines Kirchenliedwerkes*, Diplomarbeit Universität Wien, 1993, pp. 11-12; A. TRAMPUS, *I gesuiti e l'Illuminismo*, cit., *passim*.

[15] M. DENIS, *Commentarius de vita sua*, in J. VON RETZER, *Michael's Denis literarischer Nachlass*, I, Wien 1801, pp. 1-55.

[16] La maggior parte delle notizie biografiche proviene da C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 9-11.

Hilarius Eckel, futuro direttore del gabinetto imperiale di antichità, Felix Hofstätter, poi letterato e scrittore di fama, Ignaz Schiffermiller, destinato a diventare rettore del collegio Nordico di Linz, e Sigismund Storchenau, più tardi storico e filosofo[17]. Come si può notare, quindi, sin dall'epoca della gioventù e delle frequentazioni nel Collegio Teresiano, egli venne intrecciando una serie di relazioni, amicali e professionali, con gran parte di coloro che avrebbero animato la vita culturale austriaca nell'ultimo quarto del XVIII secolo.

Poco tempo prima dello scioglimento dell'Ordine, nella primavera del 1773, fu nominato rettore del collegio nordico di Linz e mantenne questo incarico anche dopo la soppressione della Compagnia e la secolarizzazione[18]. A quest'epoca risale il rafforzamento dei suoi rapporti con la corte asburgica e in particolare con Maria Teresa.

Dall'inizio degli anni Settanta la sovrana era alla ricerca delle persone adatte a educare e guidare i nipoti, figli di Pietro Leopoldo. Aveva ben presto nominato quale loro istitutore il conte Franz von Colloredo-Walsee e per suo assistente Federico Manfredini[19], ma rimanevano da scegliere altri insegnanti, tra cui quello di storia, materia cui sembra l'imperatrice tenesse particolarmente anche in ragione di un personale interesse. Alla fine del 1775 il problema dell'educazione dei giovani principi era ormai diventato non più solo una questione di famiglia ma una sorta di affare politico, fra Pietro Leopoldo che non voleva rinunciare ai suoi diritti e doveri di padre, Maria Teresa che intendeva imporre la propria volontà nella scelta degli insegnanti, e Giuseppe II, privo di discendenza maschile, che mirava a controllare la formazione dei nipoti e in particolare del più grande, il futuro sovrano[20].

Sembra che Maria Teresa avesse conosciuto Hohenwart già al Collegio Teresiano; il nome di lui le era stato segnalato anche dall'influente vescovo di Wiener-Neustadt, l'ex gesuita Johann Heinrich Kerens, fino ad allora

[17] Su tutti questi personaggi mi permetto di rinviare ancora una volta a A. TRAMPUS, *I gesuiti e l'Illuminismo*, cit., *passim*.

[18] C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, Bruxelles - Paris 1898-1932, VI, pp. 1838-1839; R. PEINLICH, *Geschichte des Gymnasium in Graz. Zweite Periode*, in «Jahresbericht des k.k. ersten Staats-Gymnasiums in Graz», 1871-1872, pp. 121-174.

[19] Il marchese Federico Manfredini (1743-1829), poi chiamato a Vienna da Leopoldo II nel 1790, dal 1791 consigliere a Firenze di Ferdinando III, e suo ministro (1805) per il ducato di Würzburg.

[20] A. WANDRUSZKA, *Pietro Leopoldo. Un grande riformatore*, trad. it., Firenze 1968, pp. 327-329.

l'unico membro della Compagnia giunto a occupare una cattedra vescovile[21]. Manifestata la propria disponibilità, Sigismund, nel dicembre 1776, inviò alla sovrana un promemoria sui contenuti del futuro insegnamento ai principi, che Maria Teresa trasmise al granduca Pietro Leopoldo. Il documento è andato perduto, ma tra quelli del fondo Hohenwart all'Allgemeines Verwaltungsarchiv esiste un altro promemoria alla sovrana, privo di data ma riferibile agli ultimi giorni del 1776 o all'inizio del 1777. In esso Sigismund rappresentava alla sovrana tutte le sue esigenze di carattere organizzativo, legate all'abbandono della direzione del Collegio Nordico e al trasferimento a Firenze, insieme ad alcune necessità di carattere economico. Redatto su una sola colonna, nella forma consueta delle istanze, reca direttamente a margine le annotazioni della sovrana in ordine alle richieste, in gran parte accolte[22].

Nonostante l'opinione contraria di Manfredini, che giudicava Hohenwart un gesuita pedante, e soprattutto di Giuseppe II, che osservò semplicemente di avere idee migliori per l'educazione dei nipoti, Sigismund venne posto a disposizione di Pietro Leopoldo. Giunse a Firenze il 10 aprile 1777 e tre giorni dopo era a corte. Il 21 maggio presentò un programma completo delle lezioni, fondando lo studio della storia su un rigoroso ordine metodico e nozionistico. A questo aggiungeva, quale ausilio sul piano interpretativo, lo studio del testo di Bossuet sulla storia universale e del *Précis de l'histoire universelle* dell'abate Bérardier[23]. Due opere scelte non a caso: il *Discours sur l'histoire universelle di Bossuet* era stato al centro degli attacchi dei *philosophes* e di Voltaire in primo luogo, mentre quello di Berardier serviva anche per contrapporsi alla nascita della nuova scienza storica di area germanica[24]. Non è da dimenticare, a tale proposito, che proprio sul terreno storiografico si sarebbe consumata in quegli anni un'altra frattura fra il mondo cattolico e quello dei Lumi, culminata nell'edizione critica della storia della Chiesa cristiana di Ludwig Spittler, uno dei maggiori

[21] F. Schragl, *Heinrich Johann von Kerens. Eine Kurzbiographie*, in *Heinrich Johann von Kerens. Erster Bischof von St. Pölten 1725/1785-1792* (Sonderausstellung 1992), St. Pölten 1992, p. 18.

[22] Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Nachlass Hohenwart, Kart. 11, Fasz. VIII, cc. 2r-4r, *Pro Memoria an Kaiserin Maria Theresia mit e.h. Bemerkungen der Kaiserin*.

[23] F.-J. Bérardier de Bataut, *Précis de l'histoire universelle, avec des réflexions*, Paris 1766.

[24] Per il rinnovamento della storiografia settecentesca e per il suo stretto rapporto con la politica, anche nell'ambito didattico, cfr. L. Guerci, *Condillac storico. Storia e politica nel «Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme»*, Milano - Napoli 1978, e L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975.

esponenti della scuola storica di Göttingen, curata dall'ex gesuita Sigmund Storchenau, che era fra le amicizie di Hohenwart nate fra le mura del Teresiano. Dinanzi a Spittler, si era impegnato a trattare la storia ecclesiastica in maniera oggettiva e non più polemica e apologetica[25], Storchenau intendeva invece ricondurre l'opera allo scontro fra cattolicesimo e protestantesimo, aggiungendovi un'ampia premessa[26] che mirava a svelare la natura contraddittoria dell'*Aufklärung* cui Spittler dichiarava di ispirarsi attaccando l'immagine gerarchizzata della Chiesa cattolica[27].

Assieme all'insegnamento della storia, l'incarico prevedeva sin dall'inizio anche quello della geografia. Il 16 giugno egli iniziò le lezioni, inizialmente per i più grandi dei figli di Pietro Leopoldo, cioè Francesco, di nove anni (il futuro sovrano), Ferdinand (futuro granduca di Toscana), Maria Teresa (futura regina di Sassonia) e Anna Maria[28].

Anche se le fonti tacciono sulla questione, già le circostanze che avevano portato dunque a scegliere Hohenwart svelano gli schieramenti entro i quali il nostro personaggio era venuto a trovarsi. Voluto dalla sovrana e praticamente imposto a Pietro Leopoldo, nonostante lo scetticismo di Giuseppe II, Hohenwart veniva a rappresentare una sorta di ideale continuità rispetto al programma educativo rigoroso e assieme profondamente pio che lei aveva voluto tempo addietro per i figli[29]. Nel recente volume di Karl Vocelka, dedicato alla monarchia plurinazionale asburgica tra fine Seicento e Restaurazione, trattando della formazione del giovane Francesco non vi è tuttavia parola su Hohenwart. Si scrive piuttosto, e anche diffusamente, di un altro precettore, cioè di Andreas Riedel, nato nel 1748, ingegnere, per segnalarne soprattutto i conflitti con l'allievo, durati sino al 1790 quando rientrò a Vienna al seguito del padre Pietro Leopoldo, divenuto imperatore, per collaborare a un progetto costituzionale di ispirazione illuminista mai però realizzato. Proprio la morte di Leopoldo e l'avvento al trono di Francesco II sarebbero stati la causa, secondo Vocelka, della sua eclisse politica e dell'allontanamento dalla corte, nonché di una radicalizzazione

[25] L. MARINO, *I maestri della Germania*, cit., pp. 297-308.

[26] L.T. SPITTLER, *Grundriss der Geschichte der christlichen Kirche. Mit einer Vorrede von Sigmund Storchenau*, Wien, s.t., 1790.

[27] *Ibidem*, p. 6.

[28] Tutte queste notizie provengono, ancora una volta, da C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 13-14.

[29] Sulla formazione del giovane Giuseppe cfr. D. BEALES, *Joseph II*, I: *In the Shadow of Maria Theresa 1741-1780*, Cambridge 1987.

del suo pensiero verso il giacobinismo, che gli avrebbero causato un lungo confino e poi l'esilio a Parigi fino alla morte avvenuta nel 1837[30].

Appare evidente, quindi, che anche attorno ai precettori del giovane Francesco esistevano delle contrapposizioni riconducibili alle differenti personalità del padre, dello zio e ben presto anche del figlio. E senza dubbio Hohenwart già da allora appariva molto più vicino al giovane erede che non a Pietro Leopoldo o, peggio ancora, a Giuseppe II.

Negli anni del suo incarico, Sigismund lasciò Firenze una sola volta, nel 1780, per fare una breve visita alla madre ammalata, a Lubiana. Durante quel viaggio, all'inizio del mese di maggio, indirizzò al conte Colloredo, a Firenze, una serie di lettere da Venezia e da Trieste in cui mostrava un altro lato del proprio temperamento, quello del moralista severo e rigoroso, se non persino rigido, critico dinanzi al carattere mondano della Serenissima, alla vita teatrale, ai costumi della società[31]. Poco topo il suo rientro a Firenze, alla fine di maggio 1780, gli venne affidata anche l'educazione del più giovane dei figli di Pietro Leopoldo, Carlo, e il programma d'insegnamento venne ampliato, con l'aggiunta delle letture da Tacito e degli scritti di Joseph von Sonnenfels, soprattutto della *Erste Vorlesung nach Maria Theresias Tod*, cioè del discorso pronunciato nel Collegio Teresiano poco dopo la morte della sovrana. Un testo appena pubblicato, che rappresentava il modello per tutte le manifestazioni ufficiali e per gli altri discorsi celebrativi della defunta sovrana, spostando definitivamente l'attenzione del pubblico austriaco dal tema delle riforme interne, economiche e politiche, alla questione religiosa e ai rapporti fra Stato e Chiesa[32].

Da quanto sappiamo, pare che l'insegnamento di Hohenwart venisse molto gradito dai giovani principi; egli riusciva a rendere interessante la materia e ad affascinare i ragazzi, soprattutto i più grandi Francesco e Ferdinando, al punto che lo stesso Francesco ebbe a scrivere, proprio riguardo della storia, che quanto più si applicava tanto più gli piaceva («desto mehr ich lerne, desto mehr gefällt mir»). Tuttavia ad altre persone qualcosa in quelle lezioni doveva risultare sgradito: non tanto a Pietro Leopoldo – le cui opinioni in fatto di educazione dei figli parevano sostanzialmente ininfluenti – quanto a Giuseppe II, il quale nel 1784, in occasione di una visita a Pisa, volle presenziare a una lezione di Hohenwart per controllare di persona. Ne

[30] K. VOCELKA, *Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im habsburgischen Vielvölkerstaat*, Wien 2001, pp. 62-63.

[31] C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., p. 18.

[32] Sull'argomento A. TRAMPUS, *I gesuiti e l'Illuminismo*, cit., cap. III.

emerse che Hohenwart non si limitava alla didattica convenzionale della storia antica e della geografia, come ci si sarebbe aspettato, ma traeva da esse spunto per ampliare l'oggetto delle riflessioni, spingendo i giovani principi a ragionare sul presente e persino ad affrontare temi di stretta attualità politica come quello dei diritti e dei limiti reciproci nei doveri del papa e dell'imperatore[33].

Hohenwart, in altre parole, non soltanto non si atteneva all'insegnamento della storia secondo il metodo della cronologia e dell'erudizione, ma tendeva a trasformare lo studio del passato in un'occasione per riflettere sul presente e ciò, unito al fatto che la sua stessa persona rappresentava un elemento di continuità con la cultura e la mentalità teresiana, evidentemente non poteva entusiasmare Giuseppe II.

Questa situazione doveva trovare conferma anche in altre occasioni, durante le quali, proprio in quegli anni, il nostro personaggio venne in contatto personalmente o indirettamente con alcuni protagonisti della cultura dei lumi più vicini all'*Aufklärung* giuseppina. Così ad esempio con il letterato Wilhelm Heinse, amico di Johann Gottfried Herder e del teologo massone Friedrich Münter, che rammentò nel 1781 – nell'occasione di un suo viaggio in Italia – di aver conosciuto Hohenwart e di aver visto in lui un deciso avversario della figura di Wieland e dei suoi scritti[34]. Tutto ciò non deve certo stupire, dal momento che Wieland e la sua opera rappresentavano l'anello di congiunzione tra l'*Aufklärung* austriaca, l'Illuminismo berlinese e la figura di Goethe, anche grazie alla nota rivista «Der teutsche Merkur», da lui fondata nel 1773, l'anno della soppressione della Compagnia di Gesù, e alla quale collaboravano anche molti autori austriaci[35].

Il nome di Hohenwart ricompare poi in un'altra vicenda di cui rimane memoria attraverso la narrazione di uno dei protagonisti, il pedagogista svizzero Johann Heinrich Pestalozzi. Nel maggio 1787 Pestalozzi inviò a Pietro Leopoldo a Firenze, proprio per il tramite di Münter, il romanzo *Lienhard und Gertrud* nel quale esponeva alcune delle sue idee pedagogiche. Per conto del granduca gli rispose proprio Hohenwart. Con una lettera del 31 luglio manifestava il gradimento di Pietro Leopoldo e quello suo personale, menzionando Münter come il «nostro comune amico». Con una

[33] C. Wolfsgruber, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 18-19.

[34] W. Körte, *Briefe zwischen Gleim, Wilhelm Heinse und Johann von Müller*, Zürich 1806, II, p. 232.

[35] Per un inquadramento generale dell'argomento si veda U. Kindl, *Storia della letteratura tedesca*, II: *Dal Settecento alla prima guerra mondiale*, Roma - Bari 2001, pp. 36-37.

nuova lettera Pestalozzi si azzardò a chiedere allora un incarico alla corte fiorentina per poter sviluppare e applicare le sue idee ma, per ragioni non chiarite, non se ne fece nulla. Anni più tardi, in un testo autobiografico, Pestalozzi sarebbe ritornato ampiamente su quell'episodio, omettendo ogni riferimento a Münter e affermando invece che l'avvicinamento a Pietro Leopoldo era avvenuto esclusivamente attraverso la mediazione di Hohenwart, mentre la mancata realizzazione del suo progetto, e quindi anche la mancata assunzione alla corte di Firenze, era dipesa dal trasferimento a Vienna di Leopoldo assunto al trono imperiale[36].

In realtà, a parte il fatto che della vicenda rimane la sola testimonianza di Pestalozzi, nei due racconti appena riferiti la contraddizione fra le versioni induce ad essere molto dubbiosi sul possibile ruolo di Hohenwart. Del resto Münter (il cui nome non a caso scomparve nella seconda ricostruzione offerta da Pestalozzi), già dal 1785 si era reso protagonista dell'ambizioso e contrastato tentativo di ricompattare la massoneria europea intorno a un nuovo progetto eclettico coincidente in gran parte con gli obiettivi della Stretta Osservanza e degli Illuminati di Baviera, processati e condannati proprio in quell'epoca[37]. Rimane assai poco convincente anche la spiegazione data da Pestalozzi al fallimento del progetto, dipeso asseritamente dalla partenza di Pietro Leopoldo per Vienna (nel 1790) e cioè da un fatto alquanto posteriore cronologicamente all'episodio narrato. Viene da pensare, allora, che la reazione di Pietro Leopoldo e di Hohenwart alla pedagogia pestalozziana non fosse stata così entusiastica come l'interessato aveva voluto far credere e che, piuttosto, proprio la morte di Giuseppe II avesse fatto tramontare il sogno dell'illuminista svizzero di trovare un impiego presso gli Asburgo[38].

Si tratta, come si può ben vedere, di vicende circoscritte le quali però bastano a far intuire la dissonanza degli orientamenti di Hohenwart rispetto a quelli di Giuseppe II. Fatto è che già dopo la visita a Pisa e a Firenze e dopo aver assistito alla famosa lezione, Giuseppe II si risolse di sottrarre Francesco dal controllo di Hohenwart e a portarlo, il 21 giugno 1784, a

[36] A. WANDRUSZKA, *Pietro Leopoldo*, cit., pp. 531-533, che utilizza l'edizione delle opere complete pubblicata a Berlin - Leipzig 1927.

[37] Il ruolo di Münter ha trovato largo spazio nella ricostruzione di G. GIARRIZZO, *Massoneria e Illuminismo nel Settecento europeo*, Venezia 1994, *passim*, ma si veda anche la monografia di E. ROSENSTRAUCH-KÖNIGSBERG, *Freimäurer, Illuminat, Weltbürger. Friedrich Münters Reisen und Briefe in ihren europäischen Bezügen*, Berlin 1984.

[38] Sul contesto politico e culturale dell'avvento al trono di Leopoldo II cfr. G. LETTNER, *Das Rückzugsgefecht der Aufklärung in Wien 1790-1792*, Frankfurt a.M. 1988.

Vienna. Da quel momento il nostro personaggio rimase a insegnare solo agli altri principi sino a che, il 16 agosto 1788, venne giubilato con una pensione di 6.710 lire toscane.

Undici anni durò quindi il suo soggiorno a Firenze, durato dal 1777 al 1788; un periodo lungo, durante il quale egli non solo poté assistere in Toscana alla realizzazione del programma di riforme leopoldine, ma anche da lontano alle vicende tempestose del regno di Giuseppe II e alle tensioni, dagli esiti più o meno contraddittori, cui aveva portato il confronto tra cattolicesimo e Lumi tanto nella penisola italiana quanto nell'impero[39]. Alla fine degli anni Ottanta, nel momento in cui Hohenwart si apprestava a tornare a Vienna, se da una parte stava tramontando ormai il disegno di un compromesso fra una parte della cultura dei Lumi e le anime cristiane e cattoliche della cultura europea, si riaffacciava d'altra parte la consapevolezza dell'utilità, se non della necessità, degli uomini di Chiesa nella realizzazione delle riforme scolastiche e nel rilancio delle istituzioni culturali[40]. Ed è proprio in tale clima che un personaggio come Francesco Maria Gianni – tra i principali collaboratori di Pietro Leopoldo – aveva riaffrontato il problema dell'educazione pubblica per ammettere, fra «timidi e generici» riferimenti ai princìpi dei lumi, l'utilità dello studio della storia e la possibilità di valersi degli ecclesiastici per l'insegnamento, purché non si attardassero in inutili pratiche di culto[41].

Del periodo fiorentino della vita di Hohenwart, a parte le testimonianze sopra riferite, rimangono anche alcuni altri (pochi) documenti provenienti dal suo archivio personale. Nel fondo conservato presso l'Allgemeines Verwaltungsarchiv di Vienna esistono due sue lettere al nipote Francesco, una datata Firenze 11 settembre 1783, e l'altra, sempre da Firenze, 8 settembre 1784[42]. La prima contiene un lungo elenco di consigli pratici e morali indirizzati al giovane nipote ancora studente, di raccomandazioni in ordine alle materie da studiare (con particolare insistenza per le scienze naturali) e agli strumenti da utilizzare (soprattutto per quanto riguarda la frequentazione di biblioteche private), ma non contiene alcun riferimento

[39] F. DIAZ, *Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milano - Napoli 1966, in particolare p. XI; M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999.

[40] G. GRIMM, *Elitäre Bildungsinstitution oder «Bürgerschule»? Das österreichische Gymnasium zwischen Tradition und Innovation 1773-1819*, Frankfurt a.M. et al. 1995.

[41] F. DIAZ, *Francesco Maria Gianni*, cit., p. 309.

[42] Il nipote Franz Karl von Hohenwart (1771-1844), sul quale cfr. C. VON WURZBACH, *Biographisches Lexikon*, IX, cit., pp. 204-205.

alla situazione toscana[43]. L'altra invece reca una serie di indicazioni su persone alle quali fare riferimento a Vienna, per lo più ex gesuiti, tra i quali gli abati Hebler, Denis, il barone Pichler e Camillo Colloredo[44].

Nell'autunno 1788 Hohenwart fece dunque ritorno a Vienna e della sua attività quasi nulla si sa fino alla morte di Giuseppe II, avvenuta nel 1790. Salito al trono Pietro Leopoldo con il nome di Leopoldo II, la sua carriera ecclesiastica conobbe un nuovo e decisivo impulso. Proposto il 7 settembre 1791 per la ripristinata sede del vescovato di Trieste, venne nominato il 26 settembre e consacrato subito dopo a Vienna dal metropolita Michele de Brigido. Rimase poco più di due anni nella città adriatica, per cessare dall'incarico già il 12 settembre 1794, in quanto destinato al vescovato di St. Pölten[45]. A Trieste era stato già trent'anni prima, come insegnante di grammatica nel locale collegio dei gesuiti, e ora vi tornava in tutt'altra veste. Il barone Pietro Antonio Pittoni, direttore di polizia, scrisse nell'occasione al conte Karl von Zinzendorf (presidente della Camera aulica dei conti e già governatore del portofranco) alla data del 9 dicembre 1791:

«Le nouvel évêque qui est ici depuis quelque jour, paroit très apostolique. Il n'aime ni le jeu, ni la musique: pour ce qui regarde cattarinella ad faciendum clerichetos il est très vieux et comme jésuite il a eu une éducation contraire. Du reste il paroit aimable, il... bien, il est instruit, courtisan, un peu toscan, bref je crois qu'on sera content de lui. Pour moi je le suis»[46].

Al carattere antimondano denunciato già dieci anni prima durante il viaggio a Venezia il nostro personaggio aggiungeva ora anche un atteggiamento «apostolico». L'assunzione del vescovato venne salutata nel portofranco asburgico e tra le carte di Hohenwart rimane ancora la copia a stampa di una *Canzone* in versi per l'insediamento nella cattedra vescovile il 26 dicembre 1791, scritta da Francesco di Paola Salvini: significativamente, un altro ex gesuita[47]. Tre anni più tardi, alla vigilia della sua partenza per

[43] Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Nachlass Hohenwart, Kart. 11, Fsz. XXVII, Briefe an seinem Neffen Fraz, cc. non numerate, lettera datata Firenze, 11 settembre 1783.

[44] Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Nachlass Hohenwart, Kart. 11, Fsz. XXVII, Briefe an seinem Neffen Franz, cc. non numerate, lettera datata Firenze, 8 settembre 1784.

[45] C. von Wurzbach, *Biographisches Lexikon*, IX, cit., pp. 208-210; *Österreichisches Biographisches Lexikon*, II, 10, cit., p. 397; F. Babudri, *Nuovo sillabo cronologico dei vescovi di Trieste*, in «Archeografo Triestino», serie III, 9, 1921, p. 233.

[46] A. Tamaro, *Fine del Settecento a Trieste. Lettere del barone P.A. Pittoni (1782-1801)*, in «Archeografo Triestino», serie IV, 5-6, 1942-1943, p. 213.

[47] Trieste, dalla C. R. Privilegiata Stamperia Governiale, 1791; in Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Nachlass Hohenwart, Kart. 11, Fsz. XXIX, Lobgesänge als Bischof in Triest.

St. Pölten, Pittoni invece quasi lo avrebbe raccomandato, correggendo un po' più il tiro (lettera del 3 marzo 1794):

«Je prend l'hardiesse de présenter à V.E. Monsieur Hohenwart, qui fut notre évêque, et qui va a gouverner l'église de S. Hyppolyte. C'est une perte réelle pour moi, car il était mon ami qui me consoloit et qui me prêchoit fermeté dans mes maux physiques et moraux. Il est docte, tolérant et sage, et je me flatte que V. E. lui accordera sa protection»[48].

L'appellativo di «dotto» riservato a Hohenwart celava probabilmente anche i suoi interessi culturali, visto che non si occupava di storia solo in quanto insegnante, ma era anche un appassionato ricercatore; sin dagli anni del soggiorno fiorentino aveva iniziato uno studio sulla storia dei Lorena, raccogliendo molto materiale negli archivi della città toscana e proseguendo poi le ricerche a Vienna, soprattutto nell'archivio di Corte e Stato. Mantenne a questo scopo anche relazioni epistolari con gli antichi amici Michael Denis, Felix Hofstetter, Johann Heinrich Kerens, e con Balthasar Jacquin. I biografi segnalano anche due altri suoi corrispondenti ed estimatori, lo storico tedesco Michael Ignaz Schmidt e Angelo Fabroni[49]. Schmidt (1736-1794) era professore di storia dell'impero all'università di Würzburg e dal 1780 era divenuto responsabile dell'Archivio di Corte e Stato a Vienna, nonché, l'anno successivo, membro della commissione aulica per la censura. La sua notorietà già allora era affidata ai numerosi volumi della *Geschichte der Deutschen*, nella quale aveva coniugato l'esaltazione dell'identità culturale dei popoli germanici con la loro identificazione nell'impero e nella personalità dei principi tedeschi. Fabbroni non era soltanto il funzionario al servizio dei Lorena, ma anche lo studioso di scienza e di economia[50].

Anche altre fonti confermano la sua consuetudine con molti intellettuali e le intense relazioni mantenute soprattutto con gli ex confratelli, pure negli anni della diaspora gesuitica. Tra la fine degli anni Ottanta e gli anni Novanta il vescovato di St. Pölten era diventato il centro di una fitta rete di rapporti fra ex gesuiti sparsi in tutto il territorio della monarchia; nel ricco fondo archivistico del monastero di Pannonhalma, in Ungheria, sono conservate molte lettere dell'ex gesuita Michael Paintner, pure lui già docente al Teresiano, che danno conto della sorte e degli spostamenti di amici e conoscenti e narrano, ad esempio, degli spostamenti di Michael Denis e dei suoi incontri con Sigmund von Hohenwart e con Ignaz Schiffermüller,

[48] A. Tamaro, *Fine del Settecento a Trieste*, cit., p. 238.

[49] C. Wolfsgruber, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., p. 26.

[50] R. Pasta, *Scienza, politica e rivoluzione*, cit., in particolare i capp. II e III.

rettore del collegio Nordico di Linz[51]. Questo intreccio di relazioni, che più volte rimanda alla figura di Hohenwart divenuta sempre più autorevole nel corso degli anni Novanta, spiega anche perché, dopo la Rivoluzione francese, larga parte dei tentativi e delle istanze per la ricostituzione della Compagnia di Gesù in terra asburgica cominciò a convergere intorno alla sua persona. Non è da dimenticare che proprio all'inizio degli anni Novanta, di fronte alla guerra contro la Francia rivoluzionaria, l'atteggiamento di Francesco II, appena divenuto imperatore, stava diventando sempre più difficilmente conciliabile con quello del fratello Ferdinando III, granduca di Toscana, che cercava di mantenere la neutralità e di conservare relazioni diplomatiche con Parigi[52].

Sul tema specifico della restaurazione dei gesuiti, a dire il vero, Hohenwart si dimostrò sempre – e lo avrebbe confermato anche alla vigilia della Restaurazione –, piuttosto scettico sulla possibilità di ricostituire l'Ordine. A quanto è dato a capire, la prudenza derivava non tanto dalla sua disaffezione nei confronti dell'antica Compagnia, quanto dal fatto che l'ammissione o la riammissione di un qualsiasi ordine regolare nei territori della monarchia, imponendo un legame con la Santa Sede, avrebbe indebolito il controllo da parte della Chiesa nazionale e del governo austriaco. Questo può spiegare anche il motivo per cui, quando nel 1800 la Corte prese in considerazione l'ipotesi di ristabilire l'Ordine gesuitico in Austria, il riferimento a Hohenwart apparve naturale. Era stato proprio lui a scrivere cinque anni prima il testo intitolato *Mémoire sur les jésuites*, che come abbiamo visto è andato perduto. Allorché da ampi settori della cultura e del mondo tedesco si intensificarono le istanze per la riammissione dei gesuiti, considerati anche come uno strumento per impedire la propagazione delle idee rivoluzionarie e repubblicane francesi, molte aspettative cominciarono a convergere verso la monarchia di Francesco II. Un progetto per la ricostituzione della Compagnia, sostenuto dall'elettore di Treviri con il concorso delle comunità ex gesuitiche del Tirolo e di Augsburg e con l'appoggio del clero ungherese, venne trasmesso in quell'anno al barone Franz Maria von Thugut (1739-1818), ministro della casa imperiale, che in quell'occasione scrisse, rivolgendosi all'imperatore:

[51] Pannonhalma, Bibliotheca Archiabbatiae O.S.B., Jesuitica, 199.B.4/1, cc. n.n., lettera n. 19 di F. X. Arminger a Michael Paintner; lettera n. 20 di Michael Denis a Paintner datata «III Kalen. oct.» 1795 a Paintner e altra lettera di Denis a Paintner datata Vienna 19 dicembre 1797.

[52] G. TURI, *«Viva Maria». La reazione alle riforme leopoldine (1790-1799)*, Firenze 1969, pp. 113-116.

«Nous savons maintenant qu'ils [cioè gli ex gesuiti di Augsburg] ont conservé leurs Institut, ... qu'ils désirent d'être rétablis, qu'ils trouveront bientôt des moyens de se former en corps, et qu'ils ont un vice-general dans la Russie blanche avec connivence du siège apostolique»[53].

Thugut proponeva sostanzialmente che, nell'ipotesi di un ripristino della Compagnia, fosse l'Austria ad assumere l'iniziativa e a gestire la situazione. Da un punto di vista pratico, suggeriva di ospitare i religiosi nel vecchio collegio Teresiano a Vienna, da dove erano stati allontanati nel 1784, e indicava quale possibile coordinatore per la riorganizzazione proprio il vescovo di St. Pölten, «un ex-jésuite très éclairé, et je pense qu'on pourroit demander son avis et conseil avec grande utilité» e cioè Sigismund von Hohenwart.

La proposta era però strettamente funzionale alla ragion di Stato e difatti ancora una volta il nostro personaggio doveva rivelarsi più sensibile alle istanze della corte viennese che non a quelle della Curia di Roma. Infatti, benché potesse far udire certamente la sua voce a corte, come scriveva il 13 marzo 1803 a Giuseppe Ferrari della Torre a Parma, portatore degli interessi degli ex gesuiti in quella città, nonostante «io devo tutto alla estinta Compagnia», purtroppo era isolato e aveva pochissime possibilità di intervenire presso l'imperatore perché non veniva ricevuto, mentre osservava che comunque non avrebbe importanza la forma in cui l'Ordine sarebbe stato ricostituito, poiché sarebbe stata sufficiente l'osservanza della regola di sant'Ignazio[54].

Il cardinale di Vienna Christoph Anton Migazzi morì poche settimane dopo, il 14 aprile 1803 e subito si pose il problema della scelta del successore. Benché avesse appena dichiarato a Ferrari della Torre di essere lontano dalla corte e dall'imperatore, Hohenwart fu la prima persona alla quale tutti guardarono e proprio sul vescovo di St. Pölten si appuntò anche la preferenza di Francesco I[55]. Così all'età di settantatrè anni, Sigismund von Hohenwart iniziava il suo nuovo episcopato destinato a durare per quasi vent'anni, sino alla morte. Il governo arcivescovile di Hohenwart a Vienna assume una particolare importanza soprattutto per il fatto che venne a coincidere con

[53] Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Kaiser-Franz-Akten, Kart. 74 (alt 75c), cc. 19rv e 42r, lettera di Duminique a Thugut, datata 10 aprile 1800 («ce travail en destiné à convaincre le ministres des affaires étrangeres de Sa Majesté Impériale et Sa Majesté elle meme»). Cfr. A. TRAMPUS, *I gesuiti e l'Illuminismo*, cit., pp. 295-296.

[54] Roma, Archivum Romanum Societatis Jesu, Nuova Compagnia (1733-1820), Austr. 8, cc. n.n., lettera datata St. Pölten 13 marzo 1803.

[55] C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., 60.

quello che molti studiosi hanno considerato un nuovo atteggiamento nella politica di Francesco II (poi I). Secondo Robert A. Kann, il periodo del suo regno può essere distinto infatti in due fasi, separate sostanzialmente dalla fine del Sacro Romano Impero della nazione germanica nel corso delle guerre napoleoniche. Un regno, quello di Francesco, che era iniziato apparentemente nel segno di un progressivo compimento della politica giuseppina, con una marcata spinta verso un processo di centralizzazione e con poche riforme, essenzialmente limitate al contenimento della legislazione feudale e al completamento dei progetti di codificazione, soprattutto nel campo civilistico. Nel periodo successivo alle guerre napoleoniche, invece, l'attenzione si sarebbe spostata più decisamente sull'ambito ecclesiastico e culturale. Fu ribadita la giurisdizione dello Stato sugli affari matrimoniali e vennero assorbite nel codice civile quelle norme in materia ecclesiastica prima ancora separate, limitando ad esempio l'ammissibilità del divorzio, rafforzando l'influenza della Chiesa (sotto il controllo statale) sull'istruzione elementare e media e controllando il potere degli ordini religiosi, di cui fecero le spese soprattutto i gesuiti, riammessi con una certa difficoltà[56].

Il giudizio sul regno di Francesco II si incrocia inevitabilmente anche con quello sulla sua personalità e, quindi, sull'influenza che poterono avere gli insegnanti nella formazione del suo carattere. Nel forgiare la sua indole intervenne non tanto la personalità del padre, Pietro Leopoldo, quanto – in senso repressivo – quella dello zio Giuseppe II. Diversamente da lui, però, Francesco aveva una differente concezione del potere e della sua legittimazione: era pienamente convinto della sua investitura divina mentre, da un punto di vista psicologico, era timido e sospettoso, cauto dinanzi alle novità, accorto nel mediare fra situazioni, persone e istituzioni che gli ponevano delle condizioni ma gli consentivano allo stesso tempo di evitare ogni decisione o azione che potesse risultargli sgradevole. L'influenza di Giuseppe II si manifestò anche attraverso la figura del conte Franz Colloredo-Wallsee, il precettore divenuto poi suo Kabinettsminister, noto per le idee anti-illumistiche e anticostituzionali[57]. Pare certo, ad ogni modo, che Francesco fosse abbastanza influenzabile e che soprattutto nei primi anni del suo regno egli si dimostrò attendista, limitandosi a prendere tempo e a nominare ai vertici delle istituzioni della monarchia per lo più coloro che gli

[56] R.A. KANN, *Storia dell'impero asburgico (1526-1918)*, Roma 1998, pp. 291-298.

[57] C.A. MACARTNEY, *L'impero degli Asburgo 1790-1918*, trad. it., Milano 1976 (ed. orig. 1969), pp. 186-187 e 229, nonché 180-181 per la formazione giovanile di Francesco II. Anche E. ZÖLLNER, *Geschichte Österreich. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien 1984[7], p. 330 giudica il talento di Francesco II inferiore a quello dei fratelli Karl e Johann.

erano stati vicini negli anni della formazione, delegando loro ampiamente le funzioni di governo.

Alla luce di queste considerazioni, si può comprendere quindi perché anche la figura di Hohenwart, l'antico insegnante di storia divenuto arcivescovo di Vienna, potesse aver lasciato un segno nella formazione del sovrano, benché né C.A. Macartney, né Jean Beranger, che ha ripreso pedissequamente molti giudizi di Macartney, gli abbiano dedicato spazio nelle loro sintesi sull'impero degli Asburgo, ricordandolo invece solo perché un suo nipote, assieme a von Riedel, partecipò alla congiura giacobina del 1794, considerata una delle concause dell'irrigidimento della politica di Francesco II[58].

Eppure il ruolo di Hohenwart era stato segnalato già da tempo dalla storiografia, e su di lui aveva invitato a ritornare Eduard Winter, nella sua nota storia del giuseppinismo. In quelle pagine aveva sottolineato come, a differenza del padre, il giovane Francesco non era stato educato da un giusnaturalista illuminato come Karl Anton von Martini, ma da due ex gesuiti, Niklas Albert von Diessbach, sul quale ritorneremo fra poco, e Sigismund von Hohenwart. E non stupisce quindi che la Santa Sede riponesse molte aspettative nell'avvento di Francesco al trono, tanto che il nunzio a Vienna Caprara, – come afferma peraltro Winter citando i fondi della nunziatura a Vienna – nella sua relazione del 1792 aveva affermato senza esitazioni che quel regno apriva un'èra nuova per la Chiesa cattolico-romana in Austria. Una nuova èra che doveva rappresentare una svolta rispetto alla politica giurisdizionalista di Giuseppe II e di Leopoldo II, con la rinuncia agli obiettivi del *Reformkatholizismus* giuseppino e con l'assunzione, da parte austriaca, della missione di contrastare, in nome della fede, gli esiti della rivoluzione francese e le pretese egemoniche della Francia[59]. In questo progetto il ruolo di Hohenwart, appena divenuto vescovo, doveva rivelarsi decisivo. Cauto, come si è detto, dinanzi al ripristino o alla diffusione degli ordini religiosi regolari, egli vedeva con assai maggior favore la presenza di forme di associazionismo cattolico non organizzate o comunque non legate a una dimensione istituzionale così forte da poter mettere in dubbio la gerarchia della Chiesa austriaca.

Già nel 1804 il nunzio Antonio Severoli, succeduto a Caprara, assieme al suo più importante collaboratore, il futuro santo Klemens Hofbauer, si

[58] Cfr. J. BÉRANGER, *Storia dell'impero asburgico 1700-1918*, Bologna 2003 (ed. orig. 1990), pp. 193-197, in particolare p. 196.

[59] E. WINTER, *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Gesistesgeschichte Österreichs*, Brünn - München - Wien 1943, pp. 273-274 che cita documenti dell'Archivio Segreto Vaticano, Nunziatura a Vienna, vol. 201, sub 2 aprile 1792.

adoperò per un ripristino degli ordini religiosi e dei gesuiti in Austria. E già in quell'occasione tanto il conte Philipp Cobenzl, ex vice-cancelliere aulico, quanto il conte Colloredo, responsabile per gli affari ecclesiastici, e il neo arcivescovo Hohenwart, pur concordando sulla necessità di fare un passo indietro rispetto alla legislazione giuseppina in materia ecclesiastica, avevano affermato che il momento non era adatto a una reintroduzione in terra austriaca degli ordini religiosi soppressi da Giuseppe II[60].

È evidente, comunque, nella cultura austriaca dell'epoca (Schleger, Kotzebue, Kleist) una svolta in senso cattolico-romano[61]. A guidarla fu un ristretto numero di persone, guidate da Diessbach e dalle sue «Amicizie cristiane», dal confessore di Francesco II Vinzenz d'Arnaut, del cappellano di corte Jakob Frint e dal medico di corte barone Andreas von Stifft[62]. In quegli anni, coerentemente con la sua formazione e vocazione politica, nella sua azione episcopale, Hohenwart si distinse anzitutto come fedele interprete della politica imperiale. Da quanto si evince dall'apologetica biografia di Wolfsgruber, sembra che il suo impegno fosse concentrato essenzialmente nel governo interno della Chiesa austriaca, nell'azione pastorale e nell'attività amministrativa. Molti suoi interventi ebbero una portata che andava ben al di là dell'ambito strettamente pastorale e spirituale. Ne sono esempio i lavori della commissione istituita dall'imperatore il 27 giugno 1803 per la riforma dell'istruzione religiosa e dell'insegnamento nelle scuole primarie, presieduta proprio da Hohenwart. Furono introdotte la presenza di un catechista per ogni classe in ogni grado di istruzione (per due o tre ore settimanali), compreso quello universitario, e una rigida sorveglianza dell'insegnamento della religione da parte dei vescovi, attraverso i programmi d'insegnamento e l'obbligo le relazioni delle attività svolte. Ritornando sostanzialmente al contenuto delle disposizioni teresiane del 1772, l'insegnamento della religione venne unito a quello della pedagogia, avendo cura di diversificarlo in funzione non soltanto dell'età degli allievi, ma anche del tipo di scuola e di indirizzo di studi[63].

Si trattava di una decisa offensiva cattolica nelle istituzioni, compiuta nel 1804 dalla riforma della cattedre universitarie di scienze religiose e dall'ob-

[60] E. WINTER, *Der Josefinismus*, cit., pp. 283-284.

[61] H. RUMPLER, *Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie*, Wien 1997, pp. 91-92.

[62] Sulle «Amicizie» cristiane si veda ancora A. TRAMPUS, *I gesuiti e l'Illuminismo*, cit., cap. VII, e la bibliografia ivi citata.

[63] C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 181-182.

bligo per gli studenti universitari di partecipare alle funzioni domenicali e festive. Nel 1808 anche l'insegnamento della religione nelle scuole superiori venne definitivamente ricondotto al controllo dei vescovi. Si realizzava così un sistema teorizzato sul piano politico culturale dall'ideologia della cosiddetta «politeia patriarcale austriaca», immaginata da due prussiani al servizio di Francesco I, cioè Adam Müller e Friedrich von Gentz, nonché da Leopold Haschka, che era l'autore del testo dell'inno imperiale e autore di una *Professio fidei catholicae*, ma anche uno degli ex gesuiti più influenti nell'università e nei circoli culturali del tempo. Si costituiva così un'atmosfera neobarocca che prefigurava i primi segnali di un romanticismo culturale e politico all'insegna della rinsaldata vocazione cattolica[64]. A margine di questi avvenimenti, Hohenwart svolse anche un ruolo nell'accordo per le nozze tra Napoleone e Maria Luisa e in particolare nelle trattative per ottenere l'annullamento del precedente matrimonio di Napoleone con Josephine Beauharnais, dichiarato dall'ordinariato arcivescovile di Parigi ma non riconosciuto da Pio VII fino a quanto la morte di lei non risolse il problema[65], e nella preparazione del concordato imperiale, caldeggiato tra gli altri dall'arciduca Carlo[66].

Hohenwart in persona presentò poi a Francesco I nel 1805 un piano per il riordino della cultura accademica e scientifica nella monarchia, attraverso la creazione di una serie di concistori letterari in ogni città, ciascuno dipendente da un concistoro superiore a Vienna. Lo stesso progetto prevedeva anche una più rigida separazione, nell'impiego nelle attività didattiche, dei compiti dei diversi ordini religiosi, dei piaristi rispetto ai benedettini e ai barnabiti, che spezzasse il collegamento fra questi ordini e realizzasse così un controllo più penetrante nell'istruzione pubblica[67].

Proprio in terra asburgica si sarebbe concluso, del resto, l'apostolato di Clemens Maria Hofbauer (Tasswitz in Moravia 1751 - Vienna 1820), allievo negli anni Ottanta del Settecento nel vecchio collegio gesuitico di sant'Anna a Vienna, missionario redentorista in Polonia e in Romania nell'età napoleo-

[64] H. RUMPLER, *Eine Chance*, cit., p. 126.

[65] Lo scambio di note avvenuto tra Hohenwart e l'ambasciatore francese è pubblicato in C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 98-99.

[66] K.O. VON ARETIN, *Das Alte Reich 1648-1806*, 3: *Das Reich und der österreichisch-preußische Dualismus (1745-1806)*, Stuttgart 1997, pp. 516-522. Per le vicende del concordato si veda ancora già L. KÖNIG, *Die Säkularisation und das Reichskonkordat*, Innsbruck 1904, in particolare pp. 15-21 per le sue conseguenze sulla riorganizzazione geografico-amministrativa dei vescovati nella monarchia asburgica.

[67] C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 208-209.

nica e richiamato a Vienna nel 1808 dall'arcivescovo ex gesuita Hohenwart. E il padre spirituale di Hofbauer era stato l'altro ex gesuita Diessbach. Ostile al giuseppinismo e animatore di un circolo culturale e politico cattolico al quale aderirono tra gli altri Friedrich Schlegel e Joseph von Eichendorf, aveva ripreso alcuni temi di Joseph de Maistre per caricarli di un significato ancora più radicale e affermare che tanto l'autorità gerarchica quanto l'ordine sociale esistenti erano da intendersi naturali in quanto voluti da Dio. In tal modo il gruppo di Hofbauer veniva non solo a contrapporsi all'eredità dei Lumi, ma si faceva animatore di un risveglio cattolico che vedeva nella riorganizzazione ecclesiastica dell'impero e nel rinnovato collegamento con Roma il primo passo per tornare a una Chiesa autoritaria e centralizzata[68]. Anche per questo Hofbauer sarebbe divenuto uno degli animatori della cultura religiosa della Restaurazione, poi beatificato nel 1888, canonizzato da Pio X nel 1909, e dichiarato patrono secondario di Vienna[69].

Significativamente, però, Hohenwart raccolse solo quella parte delle idee di Hofbauer che più si conciliavano con l'assetto della Chiesa austriaca, dimostrandosi sempre tiepido di fronte alla possibilità di riconoscere al gruppo dei redentoristi le caratteristiche di ordine religioso e quindi un più organico collegamento con Roma. E quando nel 1810 si profilò l'idea di una riunione di tutte le Chiese cristiane d'Europa sotto l'egida napoleonica, Hohenwart assunse un atteggiamento profondamente critico. La sua freddezza si rivolse non solo contro il *Projet de réunion de toutes les communions chrétiennes proposé adressé et dedié à S.M. L'Empereur des François Par M. Beaufort* (Paris 1808), ma anche contro tutte le altre istanze che pure dal mondo germanico sembravano giungere in adesione a quell'iniziativa. A suo vedere, essa avrebbe comportato due problemi: l'unità delle Chiese sotto il governo del pontefice avrebbe rafforzato il controllo della Francia che se ne sarebbe fatta garante, mentre d'altra parte sarebbe risultata indebolita di fronte a Roma l'autonomia delle chiese nazionali, in primo luogo quella austriaca[70].

Gli ultimi anni di Hohenwart accompagnarono la crisi dell'egemonia napoleonica in Europa con l'avvio della Restaurazione; ancora una volta l'anziano

[68] R. AUBERT - R. LILL, *Il risveglio della vitalità dei cattolici*, in *Storia della Chiesa* diretta da H. JEDIN, VIII/1, cit., pp. 254-256.

[69] S. BRUNNER, *Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit*, Wien 1858; R. TILL, *Hofbauer und sein Kreis*, in *Beiträge zur neueren Geschichte des christlichen Österreichs*, I, Wien 1951; *Monumenta Hofbaueriana*, 15 voll., Krakow - Roma 1915-1951; C. HENZE, *Clemente Maria Hofbauer*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1964, coll. 49-51.

[70] C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 219-220.

presule si trovava a interpretare la volontà del suo sovrano nella Chiesa e nella società austriaca. E ciò avvenne anche nel campo della censura. Nella legislazione franceschina, ereditata da quella di Giuseppe, rimaneva un forte rapporto fra l'esercizio delle funzioni di polizia e il controllo dell'autorità ecclesiastica, attraverso i censori locali (spesso religiosi) e la funzione di controllo attribuita ai vescovi e all'arcivescovo di Vienna in particolare[71]. Così, ad esempio, il 13 febbraio 1815 il capo della Polizeihofstelle, barone von Haager, scriveva a Hohenwart chiedendogli un'opinione sulla possibilità di far rappresentare a teatro *Nathan der Weise* di Lessing, ottenendo in risposta una lettera estremamente secca e dura. Hohenwart osservava che il testo di Lessing era una vera e propria opera a contenuto didattico e catechetico, che riprendeva idee di Rousseau con il dichiarato scopo di diffonderle nella cultura tedesca, predicando il ritorno a un ideale stato di natura, l'uguaglianza dei ceti, i princìpi di una religione naturale e l'indifferenza della fede cristiana rispetto a quella dei giudei e dei musulmani[72]. Anche la sua opinione sul ristabilimento dei gesuiti come ordine religioso rimaneva ambigua; il 14 marzo 1817 ricevette il manoscritto di Johann Steiner dal titolo *Die Gesellschaft Jesu, warum geschaetst gehabt?*. Adducendo di non poter giudicare, essendo parte interessata a causa della sua antica militanza nella Compagnia, lo passò al vicario generale[73]; viceversa, essendo un ammiratore di Herder, autorizzò nel 1818 la circolazione in Austria dell'edizione completa delle sue opere stampata a Tübingen dall'editore Cotta, comprensiva dei due volumi di scritti teologici che pur avevano suscitato molte discussioni[74].

Il vecchio gesuita, formatosi fra le aule del Collegio Teresiano e la Firenze di Pietro Leopoldo, divenuto uno degli artefici della Restaurazione cattolico-romana nella monarchia asburgica, moriva a Vienna il 30 giugno 1820, all'età di 91 anni.

[71] G. BERTI, *Censura e circolazione delle idee nel Veneto della Restaurazione*, Venezia 1989; A. TRAMPUS, *La censura austriaca dal Veneto alla Dalmazia della Restaurazione*, in «Atti e Memorie della Società dalmata di storia patria, 15, NS, 4, 1992, pp. 117-124.

[72] C. WOLFSGRUBER, *Sigismund Anton Graf Hohenwart*, cit., pp. 296-297.

[73] *Ibidem*, p. 299.

[74] *Ibidem*, p. 300.

Zum Umbruch der Pfarrei im Kontext der Säkularisation

von *Erwin Gatz*

Dieses Thema steht zu Recht am Ende unserer Tagung, denn der *Reichsdeputationshauptschluß* (*RDHS*) nahm in Art. 63 die Pfarreien und ihr Vermögen ausdrücklich von der Säkularisation aus. Die Staaten wollten die untersten Einheiten des kirchlichen Lebens nicht zerschlagen und außerdem blieb deren Besitz weit hinter dem der Bischöflichen Stühle, der Abteien und Stifte zurück[1]. Den Pfarreien blieben daher das von einem Kollegium aus Pfarrgenossen unter dem Vorsitz des Pfarrers verwaltete Kirchenfabrikvermögen, aus dessen Ertrag die Kirchengebäude unterhalten wurden, das Pfründvermögen oder Benefizium, aus dessen Ertrag der Pfarrer und andere Geistlichen lebten, und schließlich die Gottesdienststiftungen erhalten. Dennoch wurden auch die Pfarreien zutiefst von der Säkularisation betroffen. Ich stütze mich im Folgenden auf die Bände 1, 4 und 6 der von mir herausgegebenen Geschichte des kirchlichen Lebens für unser Thema von Bedeutung schien[2]. Am Anfang sei ein Blick auf die Bedeutung der Pfarrei geworfen.

Das Konzil von Trient (1545-1563) hatte zwar eine Reihe grundlegender Aussagen über die Pfarrei und über die bischöfliche Zuständigkeit für die Pfarrseelsorge gemacht[3], doch war die nachtridentinische Erneuerung der katholischen Konfessionskirche mehr von den neuen Seelsorgeorden als von den Pfarreien getragen worden. Der Säkularklerus, der die Hauptlast der Pfarrseelsorge trug, hatte daneben erst langsam an Profil gewonnen[4].

[1] Vgl. W. MÜLLER, *Die Säkularisation im links- und rechtsrheinischen Deutschland*, in E. GATZ (Hrsg.), *Die Kirchenfinanzen*, Freiburg u.a. 2000, S. 49-81 (Literatur).

[2] E. GATZ (Hrsg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Die Bistümer und Ihre Pfarreien*, Freiburg u.a. 1991; Bd. 4: *Der Diözesanklerus*, Freiburg u.a. 1995; Bd. 6: *Die Kirchenfinanzen*, Freiburg u.a. 2000.

[3] Vgl. H. SCHMITZ, *Pfarrei und ordentliche Seelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung*, in E. GATZ (Hrsg.), *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, S. 41-50.

[4] E. GATZ (Hrsg.), *Der Diözesanklerus*, S. 33-38.

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts genoß dagegen die Pfarrei bei gleichzeitig wachsender Kritik an den Orden immer mehr an Wertschätzung. Dies bildete die geistige Voraussetzung für jene umfassende Neuordnung der Pfarrorganisation, wie sie seitdem in weiten Teilen Mitteleuropas erfolgte. Den Auftakt machte nach ersten Anfängen unter Maria Theresia deren Sohn Joseph II. mit der später sogenannten «josephinischen» Pfarr-Regulierung[5]. Deren Ziel bildete die aus pastoralen Gründen konzipierte Vermehrung der Pfarreien bzw. ähnlicher Seelsorgestellen. Diese sollten zugleich im Dienst der Staatsreform und der Modernisierung der Verwaltung stehen. In den habsburgischen Ländern waren nämlich wie in den anderen Ländern der Christenheit kirchliche und andere öffentliche Institutionen zutiefst mit einander verzahnt und ein zentrales Anliegen der Aufklärung bestand darin, Kirche und Religion für das Gemeinwesen fruchtbarer zu machen. Die Finanzierung der josephinischen Pfarr-Regulierung, die vor allem auf eine Vermehrung der Pfarreien abzielte, erfolgte aus dem Vermögen der seit 1782 auf Weisung des Kaisers in mehreren Schüben aufgehobenen, weil als unnütz und daher entbehrlich angesehenen ca. 800 Klöster. Deren Vermögen wurde, und das war der entscheidende Unterschied zu den seit 1803 in den anderen Staaten des Reiches durchgeführten Klosteraufhebungen, nicht zu Gunsten der Staatskasse eingezogen. Es wurde vielmehr in für die einzelnen Kronländer gebildete, unter staatlicher Verwaltung stehende «Religionsfonds» eingebracht, deren Ertrag kirchlichen Zwecken dienen sollte. Bei den josephinischen Klosteraufhebungen handelte es sich also nicht um Säkularisationen im engeren Sinn des Wortes, sondern um die staatlich durchgeführte, höchst gewaltsame Umschichtung kirchlicher Vermögenswerte im Interesse größerer Effizienz.

Die josephinische Pfarr-Regulierung hatte aber auch eine einschneidende Folge für den Seelsorgeklerus. Dieser lebte ja traditionell aus dem Ertrag seines Pfründvermögens, das er selbst verwaltete und das er in vielen Fällen, soweit es sich um land- oder forstwirtschaftlich nutzbare Objekte handelte, auch persönlich bewirtschaftete[6]. Noch bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg waren daher in manchen Gebieten des deutschen Sprachraumes Pfarrer zugleich Landwirte. Die neugegründeten josephinischen Pfarreien – im Bistum Linz kamen z.B. zu den 280 bereits bestehenden Pfarreien 100 Neugründungen hinzu – verfügten jedoch in der Regel über kein Stiftungsvermögen, aus dem die Seelsorger leben konnten. Diese

[5] J. WEISSENSTEINER, *Die Josephinische Pfarregulierung*, in E. GATZ (Hrsg.), *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, S. 51-64.

[6] Vgl. A. SCHMID, *Weltklerus und Landwirtschaft*, in E. GATZ (Hrsg.), *Der Diözesanklerus*, S. 319-345 (Literatur).

erhielten statt dessen ein Gehalt, eine sogenannte «Kongrua», aus den Religionsfonds. Die josephinischen Pfarrer wurden also besoldungsmäßig wie Beamte behandelt. Es war dies ein für die Finanzierung des Klerus einschneidender Modernisierungsschub. Die Besoldung war allerdings sehr karg[7].

Ganz anders als die josephinische verlief die seit 1802 in den linksrheinischen, seit 1794 französisch besetzten und 1801 durch den Frieden von Lunéville Frankreich einverleibten Gebieten durchgeführte Pfarr-Regulierung[8]. Sie erfolgte auf Grund des (Napoleonischen) Konkordates von 1801 in Verbindung mit den Organischen Artikeln von 1802. Hier kam es nun, nachdem zuvor der päpstliche Delegat Giovanni Battista Caprara mit einem beispiellosen Eingriff in den historisch gewachsenen kirchlichen Bestand alle Diözesen und Pfarreien als aufgehoben erklärt hatte, zu einer völligen Säkularisation des gesamten Kirchengutes zu Gunsten der Staatskasse. Auch die Pfarreien wurden von dieser Enteignungsmaßnahme erfaßt. Als Ersatz sollte der Klerus künftig staatlich besoldet werden[9]. Nachdem alle kirchlichen Institutionen zerschlagen und im Jahre 1802 die neuen Bistümer – und zwar ohne Dotationsvermögen – geschaffen worden waren, nahmen die im gleichen Jahr ernannten Bischöfe unverzüglich eine neue Pfarreinteilung vor. Dafür wurden ihnen alle Kirchengebäude – also auch die Kirchen der ehemaligen Stifte und Klöster – zur Verfügung gestellt, allerdings ebenfalls ohne Dotation. Das Napoleonische Konkordat ermöglichte also den Ausbau der bischöflichen Leitungsgewalt in einem Umfang, wie es sie bis dahin nicht gegeben hatte. Es wurde zum Gründungsdokument des innerkirchlichen Zentralismus. Der Klerus war nunmehr völlig von den Bischöfen, und diese waren ihrerseits wiederum völlig vom Kultusminister abhängig. Die Pfarrer sollten nach dem Konkordat als Ausgleich für das nicht mehr vorhandene Pfründevermögen staatlich besoldet werden. Dieser Verpflichtung versuchte sich freilich der Staat durch die 1802 einseitig von ihm erlassenen *Organischen Artikel* weitgehend zu entledigen, indem er pro Kanton nur eine einzige Pfarrei zuließ. Diese später sogenannten «Kantonalpfarreien» bildeten ca. 10% aller tatsächlich eingerichteten Pfarreien. Die Inhaber der sogenannte «Sukkursalpfarreien» (90%), die die

[7] Ähnlich verlief die Entwicklung in der evangelischen Kirche. Dazu O. JANZ, *Von der Pfründe zum Pfarrgehalt. Zur Entwicklung der Pfarrerbesoldung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in W. LIENEMANN (Hrsg.), *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München 1989, S. 682-711.

[8] E. GATZ, *Die französische Pfarregulierung*, in E. GATZ (Hrsg.), *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, S. 65-72 (Literatur).

[9] Vgl. W. MÜLLER, *Die Säkularisation*, S. 53-60.

gleichen seelsorglichen Pflichten hatten, erhielten dagegen zunächst kein und später auch nur ein sehr viel geringeres staatliches Gehalt. Schon 1804 wurde freilich der Verkauf der Pfarrgüter eingestellt und diese wurden den Pfarrern zurückgegeben. Das erwies sich für den französischen Staat als finanziell vorteilhafter als die Zahlung von Gehältern. Nach dem Zwischenspiel der Säkularisation blieb den Gemeinden in den linksrheinischen Gebieten also ein Teil der Pfarrdotation erhalten.

Die josephinische und die französische Pfarr-Regulierung ordneten in ihren Gebieten die Pfarrorganisation neu und versuchten diese erstmals in der Geschichte großräumig und nach rationalen Kriterien zu gestalten. Dies war in den habsburgischen Ländern möglich infolge der Umschichtung großer kirchlicher Vermögenswerte, in den linksrheinischen Gebieten dagegen erst nach der Zerschlagung der gesamten kirchlichen Organisation und der Enteignung großer Teile auch des Pfarrvermögens. Die Neuordnung erfolgte in den habsburgischen Ländern durch die Staatsbehörden, denen die Bischöfe lediglich zustimmen konnten, in den linksrheinischen Gebieten dagegen durch die Bischöfe, die allerdings unter straffer staatlicher Aufsicht standen. So tief diese Zäsuren auch waren, die Kontinuität war noch stärker, denn in beiden Fällen baute die Neuordnung auf dem vorhandenen Bestand auf. Das galt zunächst für die Kirchengebäude. Die meisten neuen Pfarrkirchen waren nämlich zuvor Nebenkapellen oder Ordenskirchen gewesen. Neubauten gab es daher nur vereinzelt. Auch bezüglich des Klerus knüpften beide Neuordnungen an den vorhandenen Bestand an, denn die Pfarrer und die anderen Seelsorger der neuen Gemeinden hatten vorher den Orden angehört. Auch die Finanzierung erfolgte aus dem Vorhandenen. In den habsburgischen Ländern wurden die Inhaber der neuen Pfarreien aus den Religionsfonds besoldet, in den linksrheinischen Gebieten, soweit sie nicht aus den Beständen des noch vorhandenen Benefizialvermögens leben konnten, aus der Staatskasse. Noch heute erhalten links des Rheines die Inhaber der ehemaligen Kantonalpfarreien ein «napoleonisches Staatsgehalt».

Wieder anders wirkte sich die auf Grund des *Reichsdeputationshauptschlusses* seit 1803 in den meisten Staaten des Restreiches durchgeführte Säkularisation aus. Diese betraf neben den Bischöflichen Stühlen und Domkapiteln auch die Stifte, Abteien und Klöster, nicht dagegen die Pfarreien, nämlich das für den Unterhalt der Kirchengebäude bestimmte Kirchenfabrikvermögen, wie auch das dem Unterhalt des Klerus dienende Benefizialgut. Nicht von der Säkularisation betroffen war ferner das Vermögen der frommen und milden Stiftungen. Mit anderen Worten: Auf der Ebene der Pfarreien änderte die Säkularisation zumindest optisch

kaum etwas. Die Pfarreien behielten ihr Vermögen und ihre Pfarrer. Und nicht nur das: Sie verloren durch die Liquidierung der Klöster auch ihre Konkurrenz. Die Bevölkerung nahm den tiefen Wandel, der sich bezüglich der Pfarreien vollzog kaum wahr. Jene Staaten, die von der Möglichkeit der Säkularisation Gebrauch machten – es waren dies mit Ausnahme Sachsens alle Staaten, wenn auch zu verschiedenen Zeitpunkten – bemühten sich im Gegensatz zu den habsburgischen Ländern nicht um eine Neugestaltung der Pfarrorganisation, mit einer Ausnahme, nämlich dem Königreich Württemberg. Das Königreich unternahm nämlich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts einiges, um auch in der katholischen Diaspora Gemeinden aufzubauen. Sonst gab es dagegen keine aus kirchenreformerischem Impuls gespeiste Pfarr-Regulierung. Leitendes Motiv war vielmehr der Zugriff auf kirchliches Vermögen. Auf der Ebene der Pfarreien blieb es nun zwar meist beim Alten, doch gab es auch Änderungen. Zahlreiche ehemalige Stifts-, Abtei- oder Klosterkirchen wurden nunmehr nämlich zu Pfarrkirchen umgewandelt. Andere wurden den sich nun auch in katholischen Orten bildenden evangelischen Gemeinden überwiesen – in Paderborn z.B. die Abteikirche am Abdinghof – und umgekehrt erhielten angesichts der nun prinzipiellen Gleichstellung der Konfessionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts vereinzelt auch katholische Diasporagemeinden vor allem in Norddeutschland und in Bayern für den evangelischen Gottesdienst nicht mehr genutzte Kirchen.

Erhebliche Folgen hatte die Säkularisation für den Unterhalt der ehemaligen Stifts-, Abtei- und Klosterkirchen. Dabei gingen die einzelnen Staaten unterschiedliche Wege. Sie verpflichteten sich nämlich z.T. zur Bauunterhaltung dieser Kirchen. Diesbezüglich leisteten und leisten bis heute Bayern und Württemberg bzw. Baden-Württemberg das Meiste. Hier tragen nämlich die Länder die gesamte Baulast der genannten Gruppe von Kirchen. Diese Baulasten sind nicht mit Zuschüssen der Ämter für Denkmalpflege zu verwechseln, sondern sie sind Teil der sogenannten «Staatsleistungen», die als Ersatz für die Säkularisation bis heute erbracht werden, obwohl die Weimarer Reichsverfassung 1919 ihre Ablösung vorsah[10]. Eine Ablösung erfolgte bisher nur in wenigen Fällen, so in Hessen, wo die Landesregierung 1964 die Baulast an allen historischen Kirchenbauten außer an den Domkirchen

[10] Vgl. W. MÜLLER, *Staatsleistungen an die Kirche in Bayern*, in E. GATZ (Hrsg.), *Die Kirchenfinanzen*, S. 108-126; Gr. RICHTER, *Staatsleistungen an die Katholische Kirche in Baden-Württemberg unter Berücksichtigung der Entwicklung in Baden, Württemberg und Hohenzollern*, in E. GATZ (Hrsg.), *Die Kirchenfinanzen*, S. 127-162; H.-G. ASCHOFF, *Staatsleistungen an die Katholische Kirche in Preußen, Hannover, Sachsen sowie den Mittel- und Kleinstaaten*, in E. GATZ (Hrsg.), *Die Kirchenfinanzen*, S. 163-195, jeweils mit Literatur.

zu Fulda und Limburg ablöste. Die betroffenen Bistümer bildeten aus den Ablösungssummen Kirchenbaufonds, aus deren Ertrag die Baulast heute geleistet wird. Preußen, Hannover, Sachsen und die deutschen Mittel- und Kleinstaaten übernahmen ebenfalls Baulasten, doch waren diese bedeutend geringer als in Süddeutschland. Preußen übernahm vor allem die Baulast der Domkirchen. In Hannover bestand die aus dem Vermögen aufgehobener Klöster gebildete sogenannte «Klosterkammer» weiter, die bis heute auch 15 historisch bedeutsame katholische Kirchen unterhält. Insgesamt ist also festzuhalten, daß das Pfarrvermögen in den habsburgischen Ländern und in den deutschen Staaten bei den Umschichtungen bzw. Enteignungen kirchlichen Vermögens generell geschont wurde und daß die betroffenen Staaten z.T. bis heute als Ersatz für die Enteignungen erhebliche Baulasten tragen.

Neben diesen finanziellen Einschnitten führte die Säkularisation jedoch auch auf einem anderen Gebiet zu einschneidenden und höchst folgenreichen Änderungen, und zwar auf dem des Patronatsrechtes, das den bischöflichen Spielraum bei der Vergabe geistlicher Stellen und damit bei der Leitung des Bistums erheblich einschränkte. Am Ende des 18. Jahrhunderts konnte der Erzbischof von Köln z.B. von den ca. 1.000 Pfarreien seines Sprengels nur 40 frei besetzen. In allen anderen Fällen war er dagegen auf Grund von Patronatsrechten an die Vorschläge geistlicher (z.B. Stifte und Abteien) oder weltlicher (z.B. Stadträte und Universitäten) Institutionen oder auch adliger Herren gebunden. In diesen Fällen mußte er, falls die kanonische Eignung des ihm präsentierten Kandidaten gegeben war, die Verleihung vornehmen. Die josephinische Pfarr-Regulierung hatte die Patronatsrechte nicht abgeschafft, sondern sogar noch erweitert. Für die zahlreichen im Verlauf der Regulierung neu gegründeten Pfarreien wurden diese nämlich den Religionsfonds übertragen. Ganz anders in den linksrheinischen Gebieten. Dort waren mit der Aufhebung der geistlichen Institutionen 1802 alle Patronatsrechte fortgefallen. Die Bischöfe konnten dort seitdem die Pfarreien mit Personen ihrer Wahl besetzen, doch mussten sie für die Kantonalpfarreien die Zustimmung des Präfekten einholen.

Anders wieder verlief die Entwicklung im rechtsrheinischen Deutschland. Dort blieben bei der Säkularisation nicht nur die vorhandenen Patronatsrechte unangetastet, sondern sie wurden sogar noch weiter ausgebaut, da alle Staaten das Patronatsrecht in der Nachfolge der Bischöfe und der säkularisierten Stifte und Abteien für sich beanspruchten[11]. Die Patronatsrechte

[11] Über diese für die Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz seit 1818 auf den Frankfurter Konferenzen debattierte Frage siehe: D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche –*

waren den Regierungen wegen der dadurch gegebenen Möglichkeit zur Steuerung des kirchlichen Lebens so wertvoll, daß Bayern sie in der 1815 von ihm erworbenen Rheinpfalz wieder einführte, nachdem sie dort unter der französischen Herrschaft abgeschafft worden waren. 1824 konnte daher der Bischof von Speyer nur 10% seiner Pfarreien frei besetzen. Alle anderen Stellen unterlagen dagegen staatlichem Patronat. In den linksrheinischen Gebieten des Großherzogtums Hessen-Darmstadt reklamierte die Regierung zwar nicht die Wiedereinführung der Patronatsrechte, führte jedoch nach 1830 an Stelle des freien Besetzungsrechtes durch den Bischof eine staatliche Genehmigungspflicht ein. In den 1815 an Preußen gefallenen linksrheinischen Gebieten blieb es dagegen beim Fortfall der Patronate. Die Bischöfe von Köln, Trier und Münster konnten also in den linksrheinischen Gebieten ihrer Diözesen im Gegensatz zu den Bischöfen in den anderen Teilen Deutschlands die Pfarrer frei ernennen. Dort galten dagegen umfassende Patronatsrechte, die ihnen wenig oder keinen Spielraum ließen. Widerspruch dagegen meldete sich zwar schon früh, doch gelang die Zurückdrängung der staatlichen Patronate bis 1848 nur vereinzelt. Die Bischöfe beanspruchten bei ihrem Ringen um größeren Bewegungsraum keineswegs jene Patronate, die auf einem kanonischen Rechtstitel beruhten, wohl aber jene landesherrlichen Patronate, die bis zur Säkularisation bei ihren Vorgängern sowie bei Stiften und Abteien gelegen und die die Staaten erst seit der Säkularisation an sich gezogen hatten.

Der eigentliche Kampf um den Abbau der staatlichen («fiskalischen») Patronate begann zwar erst 1848, doch erreichten einzelne Bischöfe auch schon vorher Teilerfolge. So einigte sich z.B. der Bischof von Breslau bereits 1812, also zwei Jahre nach der in Preußen durchgeführten Säkularisation, mit der Regierung darauf, daß die 265 fiskalischen Patronatspfarreien seiner Diözese künftig von ihm und vom Landesherrn nach dem Monat des Vakanzeintrittes (*alternatio mensium*) neu besetzt wurden[12]. Auch für Teile der Diözesen Münster, Paderborn und Kulm kam es zu entsprechenden Regelungen[13]. Auf der Würzburger Bischofskonferenz von 1848 bildete die Abschaffung der landesherrlichen Patronate eine wesentliche Forderung

Bischofskirche. Die «Frankfurter Konferenzen» und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation, Freiburg u.a. 2000, S. 238-243.

[12] Vgl. J. HECKEL, *Die Besetzung fiskalischer Patronatsstellen in der Evangelischen Landeskirche und in den katholischen Diözesen Altpreußens*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 15, 1926, S. 200-235, hier S. 232-235.

[13] Einzelheiten in den Bistumsartikeln bei E. GATZ (Hrsg.), *Die Bistümer und ihre Pfarreien*.

der Bischöfe[14]. Diese ließ sich in der Folge in den meisten preußischen Bistümern, ferner in Speyer, Freiburg, Rottenburg und Mainz zumindest teilweise durchsetzen.

Als Resumee läßt sich festhalten: Die Pfarrei, die als grundlegende Größe des kirchlichen Lebens seit dem Tridentinum und noch mehr seit dem 18. Jahrhundert wachsende Wertschätzung gefunden hatte, wurde durch die Säkularisation aufgewertet, denn mit Ausnahme der habsburgischen Länder wurden die Klöster und damit die Konkurrenz der Pfarrei aufgehoben. Auch die wirtschaftliche Ausstattung der Pfarreien wurde mit Ausnahme der linksrheinischen Gebiete nicht angetastet. Durch die Vermögenssäkularisation verlor die Kirche daher im Reich zwar viel, aber keineswegs alles, und in mancher Hinsicht geriet die Säkularisation ihr sogar zum Vorteil[15].

[14] H. STROTZ, *Staat und katholische Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848*, Bonn 1934, S. 34-43.

[15] So urteilte 1869 auch der streng ultramontane münstersche Domherr und spätere Generalvikar Joseph Giese in einem Gutachten für die Kommission für die Kirchendisziplin des Ersten Vatikanischen Konzils: E. GATZ, *Ein Gutachten des münsterschen Domherren Joseph Giese über den deutschen Klerus und die deutschen Katholiken aus dem Jahr 1869*, in «Römische Quartalschrift», 81, 1986, S. 61-79.

Ekklesiale und ekklesiologische Folgen der Säkularisation von 1802

von *Dominik Burkard*

«Fürsten, Edelleute, Geistliche, Bürger, Menschen aller Klassen und Stände, Partheien und Konfessionen, versammelt euch um dieses Götzen- und Schreckbild und haltet Gericht über dasselbe. So hielten die Trojaner Gericht über das hölzerne Pferd, das die List des Ulyßes erbaut, und ihnen vor die Augen hingestellt hatte, ungewiß, ob sie das Verdächtige in's Meer versenken, oder verbrennen, oder ob sie das Heilversprechende im Triumph in die Stadt ziehen sollten. Da warnte sie Laokoon: Trauet dem Pferde nicht, – dem Werk des schlauen Ulyßes! ... Doch vergebens! Der Leichtsinn hatte die Trojaner blind und taub gemacht. Sie hörten die Warnung des Laokoon nicht, und nicht die noch vernehmlichere Stimme, die aus der verrätherischen Maschine selbst hervortönte ... Die Verblendeten brechen ihre Mauern nieder, und über den Trümmern derselben schleppen sie mit Jubel das Ungeheuer in die Stadt, und feyern den Tag als den glücklichsten, der über sie Verderben bringen sollte»[1].

Es war der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860)[2], der mit Hilfe dieses Bildes vom Untergang Trojas 1801,

Der vorliegende Beitrag wurde 2003 fertig gestellt. Seither erschienene Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Einige der hier angesprochenen Teilaspekte wurden vom Verfasser inzwischen näher untersucht: D. BURKARD, *Zum Wandel der Domkapitel von adeligen Korporationen zum Mitarbeiterstab der Bischöfe*, in «Römische Quartalschrift», 99, 2004, S. 134-162; D. BURKARD, *Kirchliche Eliten und die Säkularisation. Zu den Auswirkungen eines Systembruchs*, in R. DECOT (Hrsg.), *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur - Staat* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Abendländische Religionsgeschichte, Beihefte 65), Mainz 2005, im Druck; D. BURKARD, *Rechtsfiktion und Rechtspraxis bei der Neuordnung der deutschen Bistumsgrenzen im 19. Jahrhundert*, in H. KLUETING u.a. (Hrsg.), *Staatliche Normierung und kirchliche Strukturierung. Bistümer und Bistumsgrenzen von der Spätantike bis zur Gegenwart* (Römische Quartalschrift, Supplementband), im Druck.

[1] [I.H. VON WESSENBERG], *Die Folgen der Säkularisation*, Germanien 1801, hier S. 15 f.

[2] 1802-1814 Generalvikar des Bistums Konstanz, Vertreter Dalbergs auf dem Wiener Kongress, 1813 Priesterweihe, 1817-1827 Kapitularvikar. Zu ihm: K.-H. BRAUN (Hrsg.), *Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860)*, (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) Freiburg i.Br. 1989; M. WEITLAUFF, *Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 8, 1989, S. 111-132.

sprichwörtlich in letzter Sekunde, versuchte, die drohende Säkularisation abzuwenden. Eindringlich rief er den Fürsten zu:

«Laßt uns vorsichtiger und klüger handeln, o meine Zeitgenossen und Mitbürger! als jene Unseligen! Noch steht das Ungeheuer außer unseren Mauern. Begnügen wir uns nicht es von Aussen zu betrachten, ... sondern öffnen wir seine Höhlung, um die Brut womit sie schwanger geht, zu entdecken. Beharrt ihr auch dann noch darauf, das Ungeheuer unbedenklich in euren Schoos aufzunehmen; o so seyd ihr nicht werth dem Verderben zu entgehen»[3].

Die schwerwiegenden Folgen der Säkularisation, welche Wessenberg mit klarem Blick auf die Adressaten seiner Warnung nannte, betrafen zunächst den staatlichen und politischen Bereich. Nicht zu Unrecht fürchtete er die Schwächung Österreichs zugunsten Preußens, die Subordination der kleineren Länder, den Untergang der deutschen Staatsverfassung, das Auseinanderbrechen des Reiches und seine Preisgabe an Frankreich. Dazu Willkür der Macht, Unsicherheit des Eigentums, Anarchie, Unrecht und Egoismus[4].

Eine Aussicht, mit solchen Schreckensbildern die Fürsten zum Einlenken bewegen zu können, gab es freilich nicht. Seit den Friedensschlüssen von Basel (1795), Campo Formio (1797) und Lunéville (9. Februar 1801) war die Säkularisation der deutschen Kirche beschlossene Sache[5].

Standen für Wessenberg die staatlich-politischen Konsequenzen der Säkularisation im Vordergrund – eine Perspektive, die nicht zuletzt Otmar von Aretin aufgriff[6] – so lenkte die Forschung den Blick lange Zeit vor allem auf die fiskalisch-besitzrechtlichen[7], territorialen, wirtschaft-

[3] [I.H. von Wessenberg], *Die Folgen der Säkularisation*, S. 16.

[4] Mit einer gewissen Genugtuung machte später Franz Ehrle SJ gerade auf diese Folgen der Säkularisation aufmerksam: F. Ehrle, *Der Fluch des säkularisierten Kirchenguts*, in «Stimmen aus Maria Laach», 16, 1879, S. 113-129, 284-298, 503-527.

[5] Vgl. etwa [H.] Weber, Art. *Säcularisation der Kirchengüter*, in *Wetzer und Weltes's Kirchenlexikon*, Bd. 10, 1897², S. 1526-1534, hier S. 1528. Auf eine proleptische Legitimierung der Säkularisation durch die deutschen Erzbischöfe selbst wurde verschiedentlich hingewiesen. So hatte z.B. die Emser Punktation den Bischöfen das Recht zur Umwidmung von Kirchengut zum «Besten der Religion» und «des gemeinen Wesens» (!) eingeräumt. Damit war den Bischöfen in ihrer Eigenschaft als *Landesherren* das Recht zur Säkularisation zuerkannt worden. Vgl. P. Oberthür, *Die Säkularisation im Urteil der deutschen Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br. 1979, S. 78.

[6] K.O. von Aretin, *Heiliges Römisches Reich 1776-1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität*, Bd. 1, Mainz 1967, S. 428.

[7] Vgl. etwa H.C. Meimpel, *Die Vermögenssäkularisation 1803/10. Verlauf und Folgen der Kirchengüterenteignung in verschiedenen deutschen Territorien*, 2 Bde., München 1979.

lichen[8] oder kulturellen[9] Folgen der Säkularisation; ganz im Sinne der wohl erst im 17. Jahrhundert aufgekommenen Bedeutung des Begriffs als «Überführung geistlicher Hoheitsrechte oder kirchlichen Eigentums in weltliche Hände»[10] bzw. deren «Verunkirchlichung»[11]. Die Literatur beschäftigt sich denn auch meist mit der Aufhebung von Klöstern und Stiften[12] sowie der Zerstreuung kirchlicher Kulturgüter[13], subsummiert unter dem Stichwort «Säkularisation» also im Großen und Ganzen eine besitzrechtliche Verlustgeschichte. Das Urteil ist weithin negativ[14]. Seit den

[8] Vgl. etwa A. SCHLITTMEIER, *Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Säkularisation in Niederbayern untersucht am Beispiel der Abtei Niederaltaich und seiner Probsteien Rinchnach und Sankt Oswald* (Verhandlungen des Historischen Vereins für Niederbayern, 87), Landshut 1961.

[9] Vgl. etwa K.J. BERNZ, *Zu den kulturpolitischen Hintergründen der Säkularisation von 1803. Motive und Folgen der allgemeinen Klosteraufhebung*, in «Saeculum», 26, 1975, S. 364-385; H. RAAB, *Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland*, in A. LANGER (Hrsg.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, München 1978, S. 63-95.

[10] Vgl. H. ZABEL, Art. *Säkularisation, Säkularisierung*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, Bd. 5, 1984, S. 789-829, hier S. 790 f. (W. CONZE, *Einleitung*), auch F. DELEKAT, *Über den Begriff der Säkularisation*, Heidelberg 1958.

[11] Die Begriffsbildung durch den französischen Gesandten im Kontext des Westfälischen Friedens hatte eine eindeutig antievangelische Spitze, die den Evangelischen den Anspruch aberkannte, selbst Kirche zu sein. Vgl. H. ZABEL, Art. *Säkularisation, Säkularisierung*, S. 799 f.

[12] Aus der Fülle an Publikationen seien genannt: D. STUTZER, *Die Säkularisation 1803. Der Sturm auf Bayerns Kirchen und Klöster*, Rosenheim 1990[3]; V. HIMMELEIN - H.U. RUDOLF (Hrsg.), *Alte Klöster, neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803. Große Landesausstellung Baden-Württemberg 2003 in Bad Schussenried vom 12. April bis 5. Oktober 2003, Begleitbücher*, 3 Bde., Ostfildern 2003; R. BRAUN (Hrsg.), *Bayern ohne Klöster? Die Säkularisation 1802/03 und die Folgen. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs München, 22. Februar bis 18. Mai 2003* (Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns, 45), München 2003[2].

[13] P. RUF, *Die Säkularisation und die Bayerische Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1958; A. HEUSER (Hrsg.), *«... und muß nun rauben lassen ...». Zur Auflösung schwäbischer Klosterbibliotheken* (Hohenheimer Protokolle, 25), Stuttgart 1988; J. PÖRNBACHER, *Die Bibliotheken und Sammlungen der Klöster im Hochstift Bamberg nach der Säkularisation 1803*, in R. BRAUN (Hrsg.), *Bayern ohne Klöster?*, S. 385-399.

[14] Vgl. etwa [H.] WEBER, Art. *Säkularisation der Kirchengüter*, S. 1531 f.; R. VON OER, *Zur Beurteilung der Säkularisation von 1803*, in *Festschrift für Hermann Heimpel. Zum 70. Geburtstag am 19. September 1971* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 36/1), Bd. 1, Göttingen 1971, S. 511-521. Dies hält andererseits im Jahr der 200. Wiederkehr der Säkularisation manchen Veranstalter nicht davon ab, von «Jubiläum» zu reden.

späten 1960er Jahren wird die Säkularisation darüber hinaus stärker unter sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet, wobei die Urteile stark differieren[15].

Meinem Vortrag liegt eine andere Fragestellung zugrunde. Es geht mir nicht um das Ende kirchlicher Güter und Institutionen, vielmehr um die fortdauernden, prägenden Kräfte, die gravierenden sowohl mittel- als auch langfristigen Folgen der Säkularisation für die Kirche selbst. Gemeint sind also nicht in erster Linie ihre fiskalisch-besitzrechtlichen Strukturen. Im Folgenden soll der Blick allein auf die Auswirkungen der Säkularisation auf die äußere und innere Gestalt der Kirche gelenkt werden.

1. *Ekklesiale Folgen*

Zunächst zu den makrostrukturellen Veränderungen. Hier wirkten zumindest drei Faktoren auf die Kirche ein:

a. Wirtschaftspolitische Folgen

Am augenfälligsten war der wirtschaftspolitische Faktor (Enteignung und Finanzierung), der die Kirche auf eine völlig neue Grundlage stellte[16]. Die Enteignung der Kirche im großen Stil, ihr territorialer und mate-

[15] Rudolf Morsey hat sie als «volkswirtschaftliches Problem größten Stils» bezeichnet. R. MORSEY, *Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Säkularisation in Deutschland*, in R. VIERHAUS - M. BOTZENHART (Hrsg.), *Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festschrift für Kurt von Raumer*, Münster 1966, S. 361-385. Neuere Studien haben zu einer differenzierteren Sicht beigetragen. Vgl. Chr. DIPPER, *Probleme einer Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Säkularisation in Deutschland (1803-1813)*, in A.V. REDEN-DOHNA (Hrsg.), *Deutschland und Italien im Zeitalter Napoleons*, Wiesbaden 1979, S. 123-170; H. KLUETING, *Die Säkularisation im Herzogtum Westfalen 1802-1834. Vorbereitung, Vollzug und wirtschaftlichsoziale Auswirkungen der Klosteraufhebung*, Köln 1980; DERS., *Die Folgen der Säkularisation. Zur Diskussion der wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen der Vermögenssäkularisation in Deutschland*, in H. BERDING - H.-P. ULLMANN (Hrsg.), *Deutschland zwischen Revolution und Restauration*, Königstein i.T. 1981, S. 184-207; M. MÜLLER, *Säkularisation und Grundbesitz. Zur Sozialgeschichte des Saar-Mosel-Raumes 1794-1813* (Forschungen zur deutschen Sozialgeschichte, 3), Boppard a.Rh. 1980; P. KOHL, *Die Säkularisation von 1803 in Altbayern und ihre Folgen für die Bewohner der klosteruntertänigen Dörfer, untersucht am Beispiel einiger Klöster des bayerischen Oberlandes*, Icking 1985.

[16] Dazu E. GATZ (Hrsg.), *Die Kirchenfinanzen* (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche, 4), Freiburg i.Br. u.a. 2000.

rieller Verlust, ging mit ihrer staatlichen Entthronung und politischen Marginalisierung einher. Die zahlreichen kleineren und größeren deutschen «Kirchenstaaten» verschwanden, die Kirche bzw. die einzelnen kirchlichen Rechtsträger verloren ihre Eigenständigkeit und gerieten unter fremde, zumeist protestantische Herrschaft. Treffend formulierte Joseph Görres (1776-1848)[17]: «Ein knapp anliegend steifleinern Habit statt des alten reichgestickten Purpurmantels, ein Rohrstengel statt des Zepters verlorener Landesherrlichkeit, dazu die Dornenkrone der Dienstbarkeit: Ecce Ecclesia Germanica»[18]. Schon früh wurden kirchlicherseits die Verluste aufgerechnet. Man kam zu dem Ergebnis, die Kirche habe insgesamt 1719 Quadratmeilen mit weit über 3 Millionen Einwohnern und ca. 21 Millionen Gulden jährliche Einkünfte verloren – den großen Besitz der Klöster nicht mitgerechnet[19].

Dennoch muß festgehalten werden: Eine Enteignung geschah nur teilweise. Österreich begnügte sich mit der Säkularisation der Hochstifte Trient und Brixen, tastete Stifts- und Klostergüter jedoch nicht an. In den anderen deutschen Staaten blieb in der Regel das Ortskirchen- und Stiftungsvermögen erhalten, auch wenn es mitunter der Verwaltung des Staates bzw. gemischter Gremien unterstellt wurde. Darüber hinaus verpflichtete der Reichsdeputationshauptschluß die Staaten auf die Finanzierung der kirchlichen Bedürfnisse, insbesondere der neuen Diözesaneinrichtungen. Entgegen kirchlicher Forderung und staatlicher Zusage wurden die Bistümer allerdings nicht auf Staatsdomänen bzw. liegenden Gütern dotiert[20]. Manche Staaten bildeten zentrale staatliche Religionsfonds[21].

[17] Zu ihm U. OLSCHEWSKI, Art. *Görres*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, 17, 2000, S. 473-475 (Literatur).

[18] Zitiert nach H. RAAB, *Karl Theodor von Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803-1815*, in «Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte», 18, 1966, S. 27-39.

[19] Vgl. K. BIHLMEYER, *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F.X. von Funk*, Bd. 3: Die *Neuzeit und die neueste Zeit*, Paderborn 1934^{9}, S. 270. Vgl. auch P. OBERTHÜR, *Die Säkularisation*, S. 185-188.

[20] Vgl. K. BIHLMEYER, Kirchengeschichte, S. 279; D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die «Frankfurter Konferenzen» und die Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland nach der Säkularisation* (Römische Quartalschrift. Supplement 53), Rom u.a. 2000, S. 450 f.; H.-G. ASCHOFF, *Staatsleistungen an die Katholische Kirche in Preußen, Hannover, Sachsen sowie den Mittel- und Kleinstaaten*, in E. GATZ, *Kirchenfinanzen*, S. 163-195.

[21] K. WEISS, *Die Staats- und volkswirtschaftliche Bedeutung der Religionsfonds österreichischen Ursprungs*, o.O. 1923. Zu den für die Kirche positiven Spätfolgen dieser wirtschafts-

b. Machtpolitische Folgen

Mit den wirtschaftlichen Veränderungen verknüpft ist der wesentlich schwerwiegendere machtpolitische Faktor. Der Wegfall staatlicher Souveränität und finanzieller Unabhängigkeit bedeutete gleichzeitig die politische Degradierung der bisherigen Kirchenfürsten. Die Kirche verlor ihr starkes politisches Gewicht im Reich[22] bzw. im neu entstehenden Deutschen Bund sowie innerhalb ihrer einstigen weltlichen Territorien völlig. Auch wenn die Bischöfe und Domkapitel später in der Regel in den Landesparlamenten bzw. Ständeversammlungen vertreten waren: Das damit verbundene Mitsprachrecht bot nicht annähernd einen Ersatz für ihre alte politische Bedeutung. Stärker als bisher war die Kirche bei der Durchsetzung ihrer Vorstellungen auch in spiritualia auf den «weltlichen Arm» angewiesen. Die Staaten taten im Gegenzug alles, um jede eigenständige politische Betätigung der Kirche und damit eine Störung ihrer eigenen Souveränität zu behindern. Unter Rückgriff auf bereits ältere Reflexionen und Praktiken nahmen sie ein ganzes Bündel von *jura majestatica circa sacra*[23] in Anspruch. Ich nenne nur einige[24]:

1. Das *jus reformandi* umfaßte das Recht, über die Zulassung von Religionsgemeinschaften zu entscheiden und kirchliche Mißbräuche abzustellen.

2. Das *jus advocatiae (jus protectionis)* beinhaltete das Recht, die Kirche in ihrer Religionsausübung zu beschützen und ihr Hilfe zu leisten, etwa bei der Ausübung kirchlicher Strafgewalt oder der Verwaltung des Kirchen-

politischen Verpflichtungen gehört neben der heutigen Kirchensteuer die Bezahlung von Bischöfen und Domkapiteln bis hin zur Weiterfinanzierung ehemaliger Diözesanbischöfe und heutiger Kurienkardinäle durch den Staat.

[22] So verschoben sich beispielsweise in bedeutendem Ausmaß die konfessionellen Verhältnisse in den Reichsgremien: Im Kurfürstenrat von ursprünglich 5 kath. und 3 evgl. zu 4 kath. und 6 evgl., im Fürstenrat von 55 kath. und 42 evgl. zu 53 kath. und 76 evgl.; vgl. P. OBERTHÜR, *Die Säkularisation*, S. 163 f.

[23] Der Begriff geht zurück auf den Hallenser Rechtsgelehrten Christian Thomasius. Die von ihm vorgenommene scharfe Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche führte dazu, daß für die *ecclesia repraesentativa* als einzige Rechtsquelle der Staat proklamiert wurde. In Sachen der öffentlichen Lehre und kirchlichen Ordnung sollte das im Territorium gegründete Hoheitsrecht des Fürsten gelten. Zu ihm: H. HOHLWEIN, Art. *Thomasius*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, 1962[3], S. 866 f.

[24] Vgl. etwa J.B. SÄGMÜLLER, *Das Verhältnis von Kirche und Staat am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in «Rottenburger Monatsschrift für Geistliche Sachen», 11, 1927/28, S. 34-37. Ähnlich H.-G. ASCHOFF, *Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813-1866)*, Hildesheim 1976, S. 10-12.

vermögens (*brachium saeculare*). Diesem Zweck diente eine entsprechende staatliche Behörde (das Konsistorium oder der Kirchenrat).

3. Das *jus inspectionis* gewährte dem Staat das Recht, von allen Lebensäußerungen der Kirche Kenntnis zu nehmen, etwa in der Kontrolle der Kommunikation zwischen den Bischöfen und der Kurie.
4. Das *jus cavendi* war das Recht, Präventivmaßnahmen zum Schutz des Staates zu ergreifen.
5. Das *jus placeti (regii)* bezeichnete das Recht, alle kirchlichen Erlasse der staatlichen Genehmigung zu unterwerfen.
6. Das *jus appellationis* gewährte dem Staat das Recht, gegen Mißbrauch der kirchlichen Strafgewalt einzuschreiten und als Appelationsinstanz der Betroffenen zu fungieren.
7. Das *jus exclusive* umfaßte das Recht, kirchliche Ämter zu errichten und aufzuheben, vor allem aber bei der Besetzung der Ämter mitzuwirken, d.h. nicht-genehme Kandidaten auszuschließen.
8. Das *jus dominii supremi* bezeichnete das Recht zur Aufsicht über bzw. den Eingriff in das kirchliche Vermögen.

Auch wenn ein solches «System von staatlichen Rechten» nicht ausformuliert wurde, so war die Rolle der Landesherren *circa sacra* in jedem Falle bedeutend.

c. Territorialpolitische Folgen

Nicht nur die Hochstifte, also die weltlichen Gebiete der Kirche, sondern auch die geistlichen Territorien, die Kirchenprovinzen, Erzbistümer und Diözesen, waren von der Säkularisation betroffen. Zwar hatten sie aufgrund Art. 62 des *Reichsdeputationshauptschlusses* vorerst juristischen Bestand, *de facto* begannen die absolutistischen Staaten jedoch umgehend eine Neuordnung anzustreben. Die hierbei zugrundelegte Zentralidee war die des «Territorialprinzips»[25]. Es galt, die durch Säkularisation und Mediatisierung neu entstandenen Flächenstaaten zu stabilisieren, die unterschiedlichen

[25] Dazu L. EBERT, *Der kirchenrechtliche Territorialismus in Bayern im Zeitalter der Säkularisation*, Paderborn 1911; U. SCHEUNER, Art. *Territorialismus*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, 1962³, S. 692; K. SCHLAIER, *Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert*, in M. HECKEL - W. HEUN (Hrsg.), *Klaus Schlaich. Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz* (Jus ecclesiasticum, 57), Tübingen 1997, S. 204-266.

Landesteile zusammenzufügen und die neuen (katholischen) Untertanen zu integrieren. Oberstes Ziel war eine einheitliche, von fremden Einflüssen unabhängige kirchliche Organisation. Ausländische Jurisdiktionen sollten verhindert und folglich die kirchliche Gliederung den staatlichen Grenzen angeglichen werden. Dahinter standen ganz praktische Bedürfnisse. Denn in der Regel hatten die Staaten katholische Untertanen aus verschiedenen kirchlichen Sprengeln erhalten, so daß man es mit mehreren staatlichen Verhandlungspartnern zu tun hatte. Eine Bereinigung der kirchlichen Landkarte war also dringend erforderlich. Dabei begünstigten die territorialen Verschiebungen des frühen 19. Jahrhunderts jedoch nur eine in verschiedener Hinsicht längst überfällige Neuordnung[26].

Derartige Diözesanregulierungen fanden mitunter auf einseitig staatliche Verfügung hin statt, auch wenn später die päpstliche Sanktionierung eingeholt wurde[27]. Sie waren in der Regel jedoch Gegenstand von Verhandlungen zwischen den Staaten und dem Heiligen Stuhl, wobei letzterem eigentlich nur die Zustimmung mit Hilfe von Zirkumskriptionsbullen übrigblieb. Die Diözesanregulierungen führten zum Untergang alter Bistümer (z.B. Konstanz). Andere blieben in veränderten Grenzen bestehen (z.B. Mainz). Wieder andere wurden neu gegründet (z.B. Freiburg, Rottenburg, Limburg)[28]. Neben den positiven Folgen größerer Einheitlichkeit und Effizienz hatten die territorialen Veränderungen freilich auch erhebliche Auswirkungen auf die kirchliche Mentalität und den *sensus ecclesiasticus* der Gläubigen[29]: Die Zerstörung gewachsener, weitgehend intakter kirch-

[26] Im Detail vgl. R. Reinhardt, *Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz*, in «Theologische Quartalschrift», 158, 1978, S. 36-50; H. Lübbe, *Säkularisierung. Modernisierung und die Zukunft der Religion* (Landschaftsverband Westfalen-Lippe. Texte aus dem Landeshaus, 31), Münster 2003, S. 17-38, hier S. 19 f. spricht unter Bezugnahme auf Treitschke von «Reformfälligkeiten».

[27] So zum Beispiel in Württemberg. Seit 1803 versuchte man dort vergeblich, mit Rom ein Konkordat für die fünf verschiedenen Bistümern angehörenden Katholiken des Landes abzuschließen. Da dies mißlang, ging Württemberg eigenmächtig vor. Es errichtete 1812 in Ellwangen ein Generalvikariat, dem sukzessive alle Katholiken des Landes unterstellt wurden. Rom bestätigte das Generalvikariat erst 1816. Vgl. zum Ganzen J. Zeller, *Das Generalvikariat Ellwangen 1812-1817 und sein erster Rat Dr. Joseph von Mets. Nebst erstmaliger Herausgabe der Autobiographie des Geistlichen Rats Dr. Joseph von Mets. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Diözese Rottenburg*, Tübingen 1928.

[28] Vgl. die hierzu in Frankfurt angestellten Überlegungen bei D. Burkard, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche*, S. 263 f.

[29] Hierauf hat auch Giuseppe Del Torre in seinem Vortrag «Le diocesi venete nella seconda metà del Settecento tra secolarizzazioni e nuovi confini giuridizionali» hingewiesen. Vgl. seinen Aufsatz in diesem Band, S. 131 ff.

licher Lebenswelten und die Bildung neuer kirchlichkultureller Einheiten führte zu Identitätsproblemen bzw. notgedrungen zur Ausbildung neuer Identitäten[30]. Dies sind Zusammenhänge, die noch intensiver erforscht werden müssen. Im Rahmen ihrer territorialpolitischen Maßnahmen setzten die Staaten übrigens nicht nur eine sinnvolle Diözesanregulierung, sondern auch eine Neuordnung der Dekanate um[31]. Hierbei war ebenfalls die staatliche Gliederung maßgeblich. Desgleichen wurde auf der Ebene der Pfarreien eine umfassende Regulierung vorgenommen, um eine möglichst gute pastorale Versorgung zu gewährleisten. In größeren Diasporastädten wurden trotz geringer Katholikenzahl katholische Pfarreien gegründet[32]. Viele Seelsorgestellen, Filialen und Kuratien wurden zu Pfarreien erhoben, kleinere Pfründen zusammengelegt und Kaplaneien umgewidmet. So entstanden zahlreiche neue Pfarreien, die freilich der Kollatur des Landesherrn unterworfen wurden[33].

Alle drei genannten Faktoren, der wirtschaftspolitische, machtpolitische und territorialpolitische, wirkten unmittelbar auf die äußere Gestalt der Kirche ein. Darüber hinaus setzten sie einen vielgestaltigen innerkirchlichen Transformationsprozeß in Gang, der weitgehende Konsequenzen auch für die innere Gestalt der Kirche hatte.

2. *Ekklesiologische Folgen*

Nach der Säkularisation beließen es die Staaten nicht dabei, für ihre Territorien Diözesen zu umschreiben und zu dotieren oder Dekanats- und Pfarreistrukturen zu verändern. Nicht nur der äußere Bestand der neuen «Landeskirchen» sollte festgeschrieben werden, sondern auch ihre innere

[30] Vgl. etwa K.-H. BRAUN, *Konstanzer Traditionen im Erzbistum Freiburg*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», 110, 1990, S. 261-280.

[31] Vgl. etwa am Beispiel Württembergs D. BURKARD, *Konfessionelle Koexistenz und religiöse Vielfalt (ab 1806)*, in *Kreisbeschreibung Rottweil*, hrsg. von der LANDESARCHIVDIREKTION BADEN-WÜRTTEMBERG, Stuttgart 2003, S. 223-229.

[32] So etwa in Württemberg: Stuttgart und Ulm 1805, Eßlingen, Heilbronn und Tübingen 1806, Ludwigsburg 1808, Reutlingen 1832. Der Staat ging von «aus Staatsgründen errichteten Kirchenstellen» aus. Vgl. G. RICHTER, *Staatsleistungen an die Katholische Kirche in Baden-Württemberg unter Berücksichtigung der Entwicklung in Baden, Württemberg und Hohenzollern*, in E. GATZ (Hrsg.), *Kirchenfinanzen*, S. 127-162, hier S. 138 f.

[33] Dazu auch E. GATZ (Hrsg.), *Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 10), Paderborn u.a. 1987.

Gestalt, und zwar weit über jenen Rahmen hinaus, den hierfür üblicherweise ein Konkordat bot[34]. Eine Legitimation lieferten zunächst die staatskirchenrechtlichen Vorstellungen vom evangelischen Summepiskopat[35] bzw. dessen katholische Ausprägung im Josephinismus[36]. Zudem hatte der *Reichsdeputationshauptschluß* von 1802 den Landesherren ausdrücklich die Sorge für die ihnen untergebenen Katholiken und deren kirchliche Einrichtungen zur Pflicht gemacht. Auch aus ihrer Eigenschaft als Dotatoren der (neuen) Kirche leiteten die Landesherren gewisse Rechte ab. Hinzu kam als weiteres, psychologisches Moment das durchaus ernstgemeinte Bewußtsein, zur belebenden Reform der Kirche verpflichtet zu sein. Dieses Bewußtsein wurde durch zahllose Rufe von katholischer Seite nach längst überfälligen Reformen in der Kirche verstärkt. Schließlich ist zu beachten, daß zu den Beratern der Staaten im Wesentlichen Geistliche gehörten, die oft nicht nur innerlich einer aufgeklärten Kirchenreform zugewandt waren, sondern über große Erfahrungen im kirchlichen Verwaltungsdienst verfügten[37].

[34] Dazu ausführlich D. BURKARD, *Staatskirche, passim*; DERS., *Staatsknechte oder Kirchendiener? Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder «aufgeklärter» Staaten*, in «Römische Quartalschrift», 95, 2000, S. 119-149.

[35] Dazu L. KRAUSSOLD, *Das landesherrliche Summepiscopat nach reformatorisch-lutherischen Grundsätzen. Ein kirchenrechtlicher Versuch*, Erlangen 1860; R. KOFLER, *Der Summepiskopat des katholischen Landesfürsten in Württemberg* (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, 10), Stuttgart 1972; J. ROGGE - G. RUHBACH (Hrsg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch*, Bd. 2: *Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850-1918)*, Leipzig 1994.

[36] Vgl. F. VALJAVEC, *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, München 1945[2]; F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- u. Staatsarchiv* (Fontes rerum Austriacarum, Abt. 2/1-5), Wien 1951-1961; E. WINTER, *Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848* (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, 1), Berlin 1962; H. RIESER, *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*, Wien 1963; E. KOVÀCS, *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München 1979; H. REINALTER (Hrsg.), *Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen* (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle «Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770-1850», 9), Frankfurt a.M. 1993; H. KLUETING, *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der theresianisch-josephinischen Reformen* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 12), Darmstadt 1995; DERS., *Kaunitz, die Kirche und der Josephinismus. Protestantisches landesherrliches Kirchenregiment, rationaler Territorialismus und theresianisch-josephinisches Staatskirchentum*, in G. KLINGENSTEIN - F.A.J. SZABO (Hrsg.), *Staatskanzler Wenzel Anton von Kaunitz-Rietberg 1711-1794. Neue Aspekte zu Politik und Kultur der europäischen Aufklärung*, Graz 1996, S. 169-196.

[37] Zu nennen sind etwa Philipp Moritz Freiherr von Schmitz-Grollenburg (1765-1849), Karl Joseph Wreden (1761-1829), Johann Ludwig Koch (1772-1853), Philipp Joseph Brunner

Ich wähle aus dem weiten Feld einige wenige Punkte aus, die meines Erachtens die künftige Entwicklung der Kirche maßgeblich beeinflußten. Dabei beziehe ich mich vorwiegend auf die sogenannten oberrheinischen Staaten.

a. Sein statt Haben: Resakralisierung

Die Kirche im Alten Reich war größtenteils eine Adelskirche gewesen[38]. Sämtliche höhere Kirchenstellen wie Bischofsstühle, Dom- und Stiftskanonikate blieben prinzipiell dem Adel vorbehalten. Nur vereinzelt schafften auch tüchtige Bürgerliche – allein auf Grund ihrer persönlichen und fachlichen Qualitäten den Aufstieg, dem jedoch in der Regel enge Grenzen gezogen waren[39]. Die Dominanz des Feudalsystems innerhalb der Kirche hatte ihre historischen Gründe, bereitete jedoch in der Praxis auch Probleme. Genannt seien Pfründenjagd, Kumulation, Präferenz des Fiskalischen vor dem Geistlichen, eine Pfründvergabepolitik jenseits qualitativer Kategorien[40]. Höhere kirchliche Stellen und Ämter hatten zuerst der Versorgung nachgeborener Söhne oder Töchter zu dienen. Die eigentliche Arbeit besorgten im Zweifelsfall nichtadelige Subalterne.

Die Situation veränderte sich durch die Säkularisation schlagartig[41]. Mit dem Wegfall weltlicher Herrschaft, politischer Bedeutung und finanzieller Lukrativität zeigte der Adel nur mehr wenig Neigung, sich in der neuen Kirche zu engagieren.

Jenseits der faktischen Entwicklung, die den Adel freiwillig aus den höheren Kirchenämtern ausscheiden ließ, versuchten reformerische Kräfte

(1785-1829) und Joseph Virus Burg (1768-1833). Zu ihnen D. Burkard, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche*, Register.

[38] Vgl. zusammenfassend R. Reinhardt, Art. *Adel und Kirche*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, 1993, S. 146-150.

[39] Ein Beispiel bietet der Mainzer Weihbischof Johann Valentin Heimes. Zu ihm K.H. Drobner, *Johann Valentin Heimes (1741-1806). Weihbischof in Worms und Mainz, Politiker und Seelsorger am Ausgang des Alten Reiches* (Paderborner theologische Studien, 18), Paderborn u.a. 1988.

[40] Zu einer Modifizierung des weithin negativen Urteils kommt R. Reinhardt, *Die Kumulation von Kirchenämtern in der deutschen Kirche in der frühen Neuzeit*, in M. Weitlauff - K. Hausberger (Hrsg.), *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien 1990, S. 489-512; Wiederabdruck in R. Reinhardt, *Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von H. Wolf, Ostfildern 1998, S. 204-222.

[41] Vgl. P. Oberthür, *Die Säkularisation*, S. 178-180.

bei der Neuordnung, die bisherige Führungsschicht zum Zwecke einer «Qualitätssicherung» zurückzudrängen. Aufgegriffen wurden damit Forderungen, die schon in der Reformdiskussion des 15. Jahrhunderts die adelige Exklusivität für höhere Kirchenämter in Frage gestellt hatten. Vorrechte wurden nun abgebaut. So hieß es im berühmten Frankfurter Kirchensystem, das für fast alle protestantischen Staaten gelten sollte, adelige Domherren seien weder nötig noch erwünscht[42]. Keinesfalls aber sollten mehr Adelige als Bürgerliche in den Domkapiteln vertreten sein. Darüber hinaus waren gewisse Bestimmungen zwar nicht *expressis verbis* gegen den Adel gerichtet, wirkten sich aber in diesem Sinne aus. Ausdrücklich auch für den Adel sollten folgende Voraussetzungen gelten: 1. Die Zugehörigkeit zum Klerus des jeweiligen Landes, 2. ausgezeichnete Kenntnisse in der Theologie, im Schulwesen, in Sprachen und im Kirchenrecht, 3. genaue Kenntnisse der Landesverfassung, 4. ein Mindestalter von 30 Jahren, 5. untadelhafter Lebenswandel und 6. mindestens sechsjährige Erfahrung in der Seelsorge, in einem Kirchen- oder öffentlichen Lehramt[43]. Ähnliches galt für die Bischöfe[44]. Damit waren einer dynastischen Adelspolitik alten Stils die Türen verschlossen.

Die Römische Kurie wies derartige Vorstellungen strikt zurück. Adelige und Wohlhabende sollten den Interessen der Kirche nicht verloren gehen[45]. Dies hinderte Kardinal Bartolomeo Pacca (1756-1844)[46] später freilich nicht, die Bildung und Frömmigkeit des neuen deutschen Episkopats ausdrücklich zu loben[47]. Auch wenn es nach der kirchlichen Neuordnung zunächst noch

[42] Wessenberg hatte eine angemessene Ausbildung und die Mitarbeit im Geistlichen Rat des Bischofs verlangt. Vgl. R. REINHARDT, *Adel und Kirche*, S. 149.

[43] Allgemeine Grundsätze, nach welchen ein Konkordat abzuschließen wäre, B 11 und B 12., Stuttgart, Hauptstaatsarchiv E 201 a Bü 38; Grundzüge zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in den deutschen Bundesstaaten § 29, abgedruckt in D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche*, S. 745-770, hier S. 752.

[44] Hier waren sogar acht Jahre Erfahrung verlangt. Vgl. Grundzüge § 13, ebd., S. 748.

[45] *Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione de' Principi e Stati Protestanti riuniti della Confederazione Germanica*, Nr. 17, abgedruckt bei D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche*, S. 771-793, hier S. 780 f.

[46] Zu ihm B. BLISCH, Art. *Pacca*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 6, 1993, S. 1405-1406 (Literatur).

[47] Freilich in einer eigenwilligen Interpretation: *Historische Denkwürdigkeiten Sr. Eminenz des Cardinals Bartholomäus Pacca, über seinen Aufenthalt in Deutschland in den Jahren 1786 bis 1794, in der Eigenschaft eines apostolischen Nuntius in den Rheinlanden, residirend zu Cöln, von ihm selbst geschrieben. Mit einem Anhang über die Nuntien und geschichtlichen Dokumenten*, Augsburg 1832; vgl. K. BIHLMEYER, *Kirchengeschichte*, S. 273.

einige adelige Bischöfe gab, konnte sich rasch das bürgerliche Element durchsetzen.

Die neue Bischofsgeneration, also letztlich die Säkularisation, schuf auch ein neues Bischofsbild. An die Stelle des Kirchenfürsten trat zunächst – in der ersten Phase des Staatskirchentums – der Typus des Verwaltungsprofis[48]. Später setzte sich der Typus des Seelsorgers durch: Der Bischof als *pastor bonus* der ihm anvertrauten Herde – eine Entwicklung, die ohne die Säkularisation wohl kaum möglich gewesen wäre[49].

b. Argumentation statt Kasuistik: Theologisierung

Eine andere einschneidende Folge der Säkularisation betraf das Bildungssystem. In der Literatur wird in der Regel darauf hingewiesen, daß die Kirche 18 katholische Universitäten, zahlreiche Klosterschulen sowie andere Bildungsstätten verlor; abgeleitet wird daraus die im 19. Jahrhundert erkennbare Inferiorität des katholischen Bevölkerungsteils. In der Tat hatten es Katholiken aufgrund des Wegfalls der Klosterschulen schwerer, eine höhere Bildung zu erwerben.

Das Gegenteil gilt allerdings für den Klerus. Vor der Säkularisation hatte ein Großteil des Weltklerus nie eine Universität besucht. Hier suchten die Staaten eine Besserung herbeizuführen. Das «Bayerische Konkordat» sah immerhin für jede Diözese ein «Tridentinisches Seminar» vor, also eine vollständige theologische Ausbildung unter Aufsicht und Leitung des Bischofs[50]. Die protestantischen Staaten gingen einen Schritt weiter und schrieben eine strenge Trennung zwischen wissenschaftlicher Bildung und praktischer Ausbildung vor; die erste hatte an einer Universität unter

[48] Ein exponierter Vertreter dieses Typus war der Mainzer Bischof Joseph Virus Burg. Zu ihm vgl. H. WOLF, *Staatsbeamter und katholischer Bischof Joseph Vitus Burg (1768-1833) aus Offenburg zwischen Historiographie und Ideologie*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», 115, 1996, S. 41-59; D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche*, S. 706-708 und Register.

[49] Vgl. H. WOLF, *Pfründenjäger, Dunkelmänner, Lichtgestalten. Deutsche Bischöfe im Kontext der Säkularisation*, in R. DECOT (Hrsg.), *Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 55), Mainz 2002, S. 121-146. Es ist allerdings zu beobachten, daß später der Adel fast stets, wenn er sich kirchlich engagierte und die klerikale Laufbahn einschlug, in höhere Kirchenämter gelangte.

[50] E. HUBER - W. HUBER (Hrsg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, Bd. 1: *Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend «der bürgerlichen Revolution*, Berlin 1973, S. 173 f.

der Aufsicht des Staates zu erfolgen, die zweite im Priesterseminar. Die Aufnahmeprüfung ins Priesterseminar wurde nach vollendetem dreijährigen Studium gemeinsam durch Staat und Kirche vorgenommen[51].

Hinter den Vorstellungen der protestantischen Staaten stand das Anliegen, die Katholiken religiös-konfessionell zu integrieren. Besonderes Augenmerk wurde deshalb auf die Ausbildung der künftigen Priester gerichtet. Die Aufnahme der katholischen Theologie ins Haus der Wissenschaften war eine Entscheidung gegen Isolation und Ghettoisierung der Katholiken. Eine Integration des katholischen Bevölkerungsteils konnte nur gelingen, wenn man nicht nur die religiösen Bedürfnisse befriedigte, sondern den Geistlichen, die zugleich Kirchen- und Staatsdiener sein sollten, eine Ausbildung gewährleistete, die den Anforderungen in einem konfessionell gemischten Staat entsprach. Der Klerus mußte für Staat, Aufklärung und religiöse Toleranz gewonnen werden. Das Universitätsstudium sollte den Theologiestudenten die Teilnahme an der allgemeinen gesellschaftlichen Wissenskultur ermöglichen.

Rom lehnte hingegen das Theologiestudium an Universitäten generell ab. Dabei stützte man sich auf eine fragwürdige Interpretation des Seminardekrets von Trient[52]. Für die Kurie waren die Universitäten ein Hort «zu großer Freiheit» und «schädlichster Grundsätze»[53]. Gegen ihren Widerstand wurde die Universitätsbildung der Priester staatlicherseits durchgesetzt – nicht zuletzt mit der Bestimmung, höhere Kirchenämter nur wissenschaftlich qualifizierten Geistlichen zu übertragen.

Daß die an den Universitäten gelehrte Theologie sich spätestens ab den 1860er Jahren an der römischen Theologie orientierte, gehört zur Ironie der Geschichte. Bis heute wird das in Deutschland etablierte universitäre

[51] D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche*, S. 230-238, 464-466.

[52] S. MERKLE, *Das Konzil von Trient und die Universitäten. Festrede zur Feier des 323jährigen Bestehens der kgl. Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, zugleich zum Gedächtnis von Schillers 100. Todestage*, gehalten am 11. Mai 1905, Würzburg 1905; E. GARHAMMER, *Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts* (Münchener Kirchenhistorische Studien, 5), Stuttgart 1990; H. WOLF, *Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets*, in «Römische Quartalschrift», 88, 1993, S. 218-236.

[53] Sie bestand darauf, daß in jedem Staat ein Priesterseminar mit vollständigem theologischen Kurs zu errichten und dem Bischof das freie Ernennungsrecht für alle Professuren und Lehrstellen einzuräumen sei. Vgl. *Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità*, Nr. 9-11, 28, S. 775-777, 785 f.

Theologiestudium immer wieder in Frage gestellt. Erst die Säkularisation hat ihm auf breiter Basis zur Realisierung verholfen und damit eine Forderung des 16. Jahrhunderts erfüllt.

c. Arbeiten statt Singen: Pragmatisierung

«Das alte Chorsingen wird wieder aufgenommen. Wann sollen sie denn arbeiten? Warum will man noch in unsern Zeiten solche Reliquien der alten Verderbnisse beibehalten? Wer jemals den Chorgesang in den Domstiftern mit angehört hat, weiß, wie scandalös jener Gesang war! Kann denn der höhere Klerus in seiner wichtigen Sphäre nichts besseres thun, als im Chor singen?»[54].

So die unmittelbare Reaktion des württembergischen Kirchenrats Benedikt Maria Werkmeister (1745-1823)[55] auf die bayerischen Pläne von 1818 zur Neuregelung der Domkapitel[56]. Ihm schwebte ein anderes Modell vor, das später in der Oberrheinischen Kirchenprovinz auch umgesetzt wurde. Danach waren die Domkapitel das einzige kirchliche Verwaltungsgremium und mit dem Generalvikariat identisch[57]. Die Domherren wurden zur Mitarbeit in der diözesanen Verwaltung verpflichtet. Dem Domkapitel alten Stils als dem «teuerstem Gesangsverein der Diözese» wurde eine Abfuhr erteilt. Intendiert war vielmehr ein effizient arbeitender kirchlicher Verwaltungsapparat. Darüber hinaus sollte – in Abweichung vom allgemeinen Kirchenrecht – die Verwaltungsstruktur des Generalvikariats eine kollegialische sein, was im Extremfall bedeutete, daß der Bischof

[54] [B.M. WERKMEISTER], *Bemerkungen über das neue Baiersche Konkordat, verglichen mit dem neuen Französischen, und dem früheren Baierschen vom Jahre 1807*, o.O. im Januar 1818, § 8.

[55] Zunächst Benediktiner in Neresheim, seit 1784 in württembergischen Diensten: Hofprediger in Stuttgart, 1796 Pfarrer in Steinbach, 1807 Geistlicher Rat in Stuttgart, 1808 Mitglied des Zensurkollegiums, 1816 Mitglied der Oberstudiendirektion, 1817 Oberkirchenrat. Zu ihm: A. HAGEN, *Benedikt Maria Werkmeister*, in DERS., *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs*, Stuttgart 1953, S. 9-215; D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche*, Register.

[56] Zwar hatte das Konkordat die Möglichkeit eröffnet, Domherren als Räte zur Verwaltung der Diözese heranzuziehen, doch blieben die diesbezüglichen Bestimmungen bewußt unklar. Sicher war nur, daß der Bischof als ausschließlicher Leiter der Bistumsverwaltung betrachtet wurde, dem es freistand, einzelne Räte zu besonderen Diensten heranzuziehen. Vgl. E. HUBER - W. HUBER (Hrsg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, S. 172.

[57] Zur Frage der Identität von Domkapitel und Ordinariat von kirchenrechtlicher Seite J. MÜLLER, *Die Bischöflichen Diözesanbehörden, insbesondere das bischöfliche Ordinariat* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 15), Stuttgart 1905, S. 111-128.

überstimmt werden konnte[58]. Nicht durchgesetzt wurde die Organisation der Domkapitel bzw. Generalvikariate nach Art der alten Presbyterien, das heißt als vom Klerus gewählt und damit von Rom unabhängige «oberste Verwaltungsbehörde der Diözese ... aus eigenen Rechten»[59].

d. Gehorchen statt Bestimmen: Zentralisierung

Die Konkordatspolitik, wie sie nach der Säkularisation betrieben wurde, deutet bereits von ihrer Form her einen grundlegenden Wandel an. Die Verhandlungen wurden nämlich nicht – wie früher – zwischen den Staaten und einzelnen Bischöfen geführt, Vertrags- bzw. Verhandlungspartner waren vielmehr Staat und Römische Kurie. Die in der Säkularisation vollzogene wirtschaftliche Enteignung der Bischöfe und ihre politische Entmachtung scheint also zugleich ihre innertheologische Marginalisierung impliziert zu haben[60].

Zunächst sah es jedoch nicht so aus. Dies hat verschiedene Gründe. Zum einen waren die geistlichen Berater der Staaten mehrheitlich Vertreter einer episkopalen Kirchenstruktur. Zum anderen lagen die von den Staaten und der Römischen Kurie vertretenen Standpunkte so weit auseinander, daß ein Kompromiß gefunden werden mußte, der zunächst dem bischöflichen Amt zugute zu kommen schien[61]. Beide Seiten, Staat und Kurie, glaubten,

[58] Zum Ganzen vgl. D. BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche*, S. 215-230, 462-464, 721-723.

[59] «Wenn die Bischöfe und die Mitglieder ihrer Presbyterien von einem aus der Geistlichkeit gebildeten Wahlkollegium gewählt werden, so finden sich die Gemeinden durch ihre Pfarrer, diese durch die Dekane und diese wieder durch das Presbyterium [= Domkapitel] vertreten, und die Verwaltung der Kirche wird wieder eine öffentliche Angelegenheit der Kirchenglieder und vorzüglich der gesamten Geistlichkeit, welche in zu bestimmten Zeiten statthabenden Synoden, das Recht der Kirchenverbesserung auszuüben Gelegenheit findet», 3. November 1818 Wangenheim an Altenstein (Abschrift), Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, E 65, Verz. 40, Bü 120.

[60] Hierin wird man wohl einen entscheidenden Grund dafür zu sehen haben, daß die römische Kurie zunächst nicht gegen die Säkularisation protestierte, was angesichts des enormen episkopalen und dezidiert antirömischen Selbstbewußtseins deutscher Kirchenfürsten gerade im 18. Jahrhundert nicht weiter verwundert. Ein öffentlicher und formeller Protest gegen Säkularisation und Reichsdeputationshauptschluß erfolgte offenbar erst auf dem Wiener Kongreß, vgl. P. OBERTHÜR, *Die Säkularisation*, S. 39-44. Dagegen muß jedoch auch festgehalten werden, daß die Kurie in den folgenden Verhandlungen mit den Staaten alles vermied, was die Anerkennung der Säkularisation bedeutet hätte.

[61] Vgl. ausführlicher D. BURKARD, *«Magna Charta libertatis ecclesiae catholicae romanae». Das Frankfurter Kirchensystem von 1818: Anspruch und Bedeutung*, in W.G. RODEL - R.E.

über die Bischöfe ihren eigenen Einfluß ausbauen und den der Gegenseite beschneiden zu können.

So fand das «Selbstbestimmungsrecht der Ortskirche» Eingang ins Konzept der Staaten, sollte aber freilich zu Lasten universalkirchlicher Ansprüche gehen. Der Bischof wurde mit weitgehenden Rechten ausgestattet. Genuine Institution diözesaner Selbstbestimmung – auch dies ist charakteristisch – war allerdings weder allein er noch das Domkapitel. Unter Rückgriff auf die synodalen Traditionen der Kirche, und noch mehr auf die von allgemeinen Konzilien immer wieder eingeschärfte Verpflichtung, wurde die Synode – in der Theorie – zu 'dem' Instrument ortskirchlicher Reform schlechthin. Es verwundert deshalb nicht, daß von Seiten kirchlicher Reformer in den folgenden Jahrzehnten immer wieder – wenn auch vergeblich – die Einberufung von Diözesan- und Provinzialsynoden gefordert wurde[62].

Im Interesse einer territorialorientierten, und das hieß bischofszentrierten Lösung, wurden zudem sämtliche Exemtionen von der bischöflichen Jurisdiktion untersagt, während man dem Bischof «in allen kirchlichen Angelegenheiten ohne Ausnahme» Dispensationsrechte zusprach.

Orientiert am Idealbild der vom Bischof geleiteten Diözese kam es zum Wegfall zahlreicher alter kirchlicher Verfassungsfiguren (z.B. der Bischöflichen Kommissariate, Archidiakonate und Vikariate)[63], welche – als kirchenrechtliche Notbehelfe einst sinnvoll – die ohnehin schon komplizierte Rechtslage und Verwaltung zusätzlich erschwerten. In diesem Sinne sind auch andere oft fehlinterpretierte Maßnahmen zu sehen. Innerhalb der bzw. neben den diözesanen Grenzen hatten sich im Laufe der Zeit zahlreiche Kräfte etabliert, die das «Diözesansystem» unterwanderten und die bischöfliche Gewalt empfindlich beschnitten. Zu nennen sind vor allem die päpstlichen Nuntien. Aber auch Stifte und Klöster beanspruchten für

SCHWERDTFEGER (Hrsg.), *Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich. Festschrift für Friedhelm Jürgensmeier*, Würzburg 2002, S. 393-414.

[62] Vgl. E. GATZ, *Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in «Römische Quartalschrift», 82, 1987, S. 206-243; H.J. SIEBEN, *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Frankfurter Theologische Studien, 37), Frankfurt a.M. 1990, insbesondere S. 162-192; O. BECHTOLD, *Der «Ruf nach Synoden» als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg (1827-1860)*, Freiburg i.Br. 1958. Als Surrogat entstanden erste – «liberal» geprägte – katholische Vereine. Dazu D. BURKARD, *1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des «Katholischen Vereinswesens»*, in «Saeculum», 49, 1998, S. 61-106.

[63] Vgl. auch J. MÜLLER, *Die Bischöflichen Diözesanbehörden*, S. 29 f.

sich und ihr Territorium weitreichende Exemtion; einige Stifte besaßen mit einem infulierten Propst an der Spitze «quasi-episkopale» Gewalt[64]. Es wundert deshalb nicht, daß die Staaten ein Verbot von Klöstern und Orden durchsetzten. Dabei handelte es sich keineswegs nur um die Ausläufer einer aufgeklärten Mönchskritik[65], um ökonomische Rationalisierung oder um Furcht vor dem mitunter kostspieligen Zwang zur Restitution oder konfessionspolitische Überlegungen. Auch wenn derartige Momente den reformorientierten Ansatz immer wieder überlagert haben dürften: Das Verbot von Klöstern – in Württemberg sogar bis 1918 – entsprach dem angestrebten Kirchenideal, das den Bischof als Seelsorger seiner Diözese in den Mittelpunkt rückte[66].

Allerdings wurde die prinzipiell starke Stellung des Ortsbischofs in Theorie und Praxis weitgehend ausgehöhlt. Ausdrücklich behielt sich der Staat Beschränkungen der bischöflichen Gewalt vor: Beim Zensur- und Strafrecht, beim Einfluß auf die theologischen Lehranstalten, bei allen übrigen Amtsverfügungen mit Bezug zu staatlichen Interessen[67]. Die Beschränkungen stießen bei den Vertretern des römischen Modells auf Ablehnung:

«Ist es kein Widerspruch, wenn in einem Satze gesagt wird zuerst: der Bischof kann seine Diöcese frei, wie es die katholische Kirchenverfassung erfordert, verwalten, er wird hierin weder vom Staate gehindert, noch vom Pabste beschränkt werden. Und dann: der Bischof

[64] Für den Kirchenstaat hat Umberto Mazzone in seinem Vortrag «Episcopato e governo nella legazioni dello Stato della Chiesa» auf die päpstlichen Legaten hingewiesen, vgl. in diesem Band, S. 193 ff.

[65] Dazu U. SCHARFENECKER, *Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, theol. Zulassungsarbeit Tübingen, 1988); K.J. BENZ, *Zu den kulturpolitischen Hintergründen der Säkularisation von* 1803, S. 364-385; H.-W. JÄGER, *Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung*, in H. KLUETING (Hrsg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* (Studien zum 18. Jahrhundert, 15), Hamburg 1993, S. 192-207.

[66] Dies war zuvor – auch nach Trient – nur bedingt so. «Tatsache ist, daß in den kirchenrechtlichen Lehrbüchern vor den Josephinern, Febronianern und anderen geistigen Vätern der Bischof als der mit göttlicher Weihe ausgestattete und vom Papst entsandte getreue Verwalter eines Teilbereichs der Kirche gezeichnet worden ist. Der Bischof galt als päpstlicher Gouverneur, nicht mehr, wenn auch nicht weniger, so daß ihm als Vertreter des Papstes Ehrfurcht und Gehorsam entgegenzubringen war». Diesem «mittelbaren» Bischof stellte der Josephinismus einen mit eigenständiger Gewalt ausgerüsteten Episkopus gegenüber. K. WALF, *Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 13), Köln - Wien 1975, insbesondere S. 16, 132.

[67] Vgl. D. BURKARD, *Staatsknechte oder Kirchendiener?*, S. 239.

wird nichts ohne Vorwissen und Genehmigung des Staats vornehmen! ... ein solcher Bischof ist das überflüssigste Möbel von der Welt, ein wahrer Popanz»[68].

Rom selbst war freilich ebenso wenig bereit wie der Staat, den Bischof in die völlige Freiheit zu entlassen. So wurde die staatliche Doktrin, die dem Episkopat allein die Kirchengewalt zusprach («Episcopatus, quibus Ecclesia Catholica regitur») abgelehnt. Ausdrücklich bestand die Kurie darauf, in der Person des heiligen Petrus habe Christus «den römischen Bischof zu seinem Stellvertreter auf Erden gemacht» und ihm den «Primat nicht nur allein der Ehre, sondern auch der Jurisdiktion» übertragen. Die Kirche werde also nicht nur durch die Bischöfe, sondern vor allem durch den Papst als deren Oberhaupt «beherrscht und regiert»[69]. Entsprechend scharf wurde der Grundsatz zurückgewiesen, die Bischöfe könnten «aus eigenem vollen Rechte» in die Ausübung der Kirchengewalt eintreten. Mit Nachdruck verfolgte die Kurie statt dessen ein Modell, das den Bischof *de facto* zum Apostolischen Vikar degradierte.

Zwischen den Extremen blieb der Bischof als Schlüsselfigur heiß umkämpft. Die staatlichen Hoffnungen erfüllten sich nur teilweise. Die vorgesehenen Reglementierungsmechanismen (Synoden, Domkapitel als kollegiales Gremium mit Integration des Bischofs) erwiesen sich in den folgenden Jahrzehnten als unwirksam. Der Staat mußte erkennen, daß die Bischöfe zu Reformen nicht gezwungen werden konnten. Zudem eskalierten die letztlich unversöhnten Gegensätze im Laufe des 19. Jahrhunderts immer wieder, was fast zwangsläufig zum engen Schulterschluß der Bischöfe mit dem Papst führte[70]. Das Bestreben, sich vor dem vermeintlich allmächtigen modernen Staat durch Anschluß an eine starke, unabhängige, internationale Macht zu schützen, begünstigte den Aufstieg des Papsttums. Die Kirche war immer weniger Staatskirche oder Bischofskirche, sie wurde zur Papstkirche, wie Thomas Nipperdey zu Recht festgestellt hat[71]. Dies blieb nicht ohne Folgen auch für die theoretische Reflexion. Innerhalb der

[68] Intelligenzblatt 1818, Nr. X. Beilage zur Literaturzeitung für katholische Religionslehrer.

[69] Vgl. *Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità*, Nr. 2, S. 773.

[70] Vgl. etwa P. OBERTHÜR, *Die Säkularisation*, S. 192-197 und dort E. FRIEDBERG: Der «seiner weltlichen Macht beraubte Episkopat warf sich Rom in die Arme, und die Regierungen, wähnend, in dem konservativen Papst die beste Stütze für ihre politischen Bestrebungen zu haben, unterdrückten jede antipapale Regung des niederen Klerus, oder ließen sie zum mindesten schutzlos. So konnte es denn das Papsttum wagen, immer unverhüllter sein System zu offenbaren», S. 197.

[71] Vgl. Th. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1993[6], S. 406 f.

Theologie kam es zu einem Siegeszug der papalen Ekklesiologie, die mit der Definition des Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Infallibilität auf dem 1. Vatikanischen Konzil ihren Höhepunkt erreichte[72].

3. *Ergebnisse*

Die Veränderungen, die sich durch die Säkularisation für die Kirche ergaben, waren enorm, die staatlichen Eingriffe schmerzhaft. Alte kirchliche Strukturen wurden verändert – nicht immer aus hehren Motiven und oft mit wenig Fingerspitzengefühl. Und doch geschah dies mitunter aus dem Bewußtsein der Chance, ältere Defizite, Fehlentwicklungen und Störungen endlich beseitigen zu können. Es war nicht geheuchelt, wenn einer der Baumeister der Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Johann Baptist Bernhard von Camerer (1765-1835)[73], ganz im Duktus der katholischen Aufklärung im Jahre 1818 eine christozentrische Reform der Kirche beschwor. Ziel sei es, «den ursprünglichen, von Christus gestifteten, und in den ersten Jahrhunderten der Kirche geführten reinen Karakter der geistlichen Oberhirten» wiederherzustellen sowie Mißstände, Gebrechen und Mängel der Kirche zu beseitigen[74].

Was damit gemeint war, habe ich zu zeigen versucht: Um nicht «Pfründner», sondern gebildete, fähige und an der Seelsorge interessierte Bischöfe zu erhalten, wurden klare Auswahlkriterien erstellt und deren Einhaltung kontrolliert, Risikogruppen (vor allem der Adel) ausgeschaltet bzw. denselben Kriterien unterworfen. Um die Domkapitel zu funktionstüchtigen Behörden für die Diözesen zu machen, wurden sie gleichzeitig zu bischöflichen Ordinariaten. Um eine Seelsorge zu garantieren, die sich an den Bedürfnissen der Menschen ausrichtete, die gesellschaftlich integriert war und integrierend wirkte, sollte die Bildung der Priester nicht außerhalb der

[72] K. HAUSBERGER, «*Unterm Krummstab ist gut leben*». *Zur Situation der fürstbischöflichen Germania Sacra am Vorabend der Säkularisation*, in P. SCHMID - K. UNGER (Hrsg.), *1803. Wende in Europas Mitte. Vom feudalen zum bürgerlichen Zeitalter*, Wiesbaden 2003, S. 35-52, hier S. 50 f.

[73] 1796 Assessor in Rottweil, 1802 Oberlandesregierungsrat in Ellwangen, 1806 Oberregierungsrat in Stuttgart, 1817-1832 Direktor des Katholischen Kirchenrats. Zu ihm W. DENK, *Johann Baptist Bernhard von Camerer. Seine Kinder und Enkel. Ihr Leben aus Dokumenten und Briefen zusammengestellt aus den Nachlässen von Alfred Camerer und Anna Denk, geb. Probst*, 2 Bde., München 1978.

[74] [J.B. CAMERER], *Die katholische Kirche Württembergs bei dem Eintritte des Jahres 1818*, Stuttgart o. J. [1818], S. 5.

Gesellschaft, sondern an der Universität und im Austausch mit anderen Wissenschaften erfolgen. Amtsmißbrauch suchte man durch Verteilung und Kontrolle kirchlicher Gewalt sowie durch eine möglichst breite Partizipation verschiedener Kräfte zu unterbinden. Bewußt wurde neben der pragmatisch-funktionalen Umgestaltung der Kirche ihre «Vergeistlichung» angestrebt[75], im Gegensatz zu diversen Formen von «Verweltlichung», wie sie die Reichskirche ausgebildet hatte.

Man wird mit Fug und Recht von grundlegenden Reformen sprechen dürfen, welche die deutsche Kirche bis heute prägen. So hat das «Ungeheuer» Säkularisation als «kirchliche Verlustgeschichte» seine positive Kehrseite. So war die Säkularisation für die Kirche nicht nur Verlust, sondern – vielleicht in größerem Maße als sie selbst wahrhaben will – auch Gewinn. In ihrem Gefolge wurde die Kirche – paradoxerweise – keine «säkulare», sondern ganz im Gegenteil eine «religiöse, auf die Religion konzentrierte Institution und Gemeinschaft»[76]. Mehr noch: Über die säkularisationsbegünstigte Revitalisierung kirchlichen Lebens[77] hinaus kommt den Umwälzungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine weiterreichende theologisch-ekklesiologische Bedeutung zu. Dies alles konnte nicht zuletzt nur gelingen mit Hilfe eines staatlichen Korsetts, das bei allem unangenehmen Zwang eben auch eine wichtige Stützfunktion erfüllte. Die Revision eingeschliffener Verurteilungsmechanismen tut also not.

Wie hatte doch Wessenberg, der Laokoon des beginnenden 19. Jahrhunderts, den Fürsten zugerufen? «Deutsche! war es nicht Raserey, für des Ungeheurs Aufnahme zu stimmen, und über sein Vaterland die Funken-sprühende, Verderben-schwangere Fackel zu schwingen!»[78]. Auch wenn Wessenberg es etwas anders gemeint hatte – die Säkularisation erwies sich in der Folge tatsächlich als trojanisches Pferd: Für Staat und Kirche.

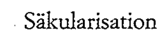
[75] «Die katholische Kirche, deren geistlicher Charakter solange durch Herrschaft und Besitz überlagert und manchmal beeinträchtigt gewesen war, wurde eine ganz und gar religiöse, auf die Religion konzentrierte Institution und Gemeinschaft», Th. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte*, S. 406.

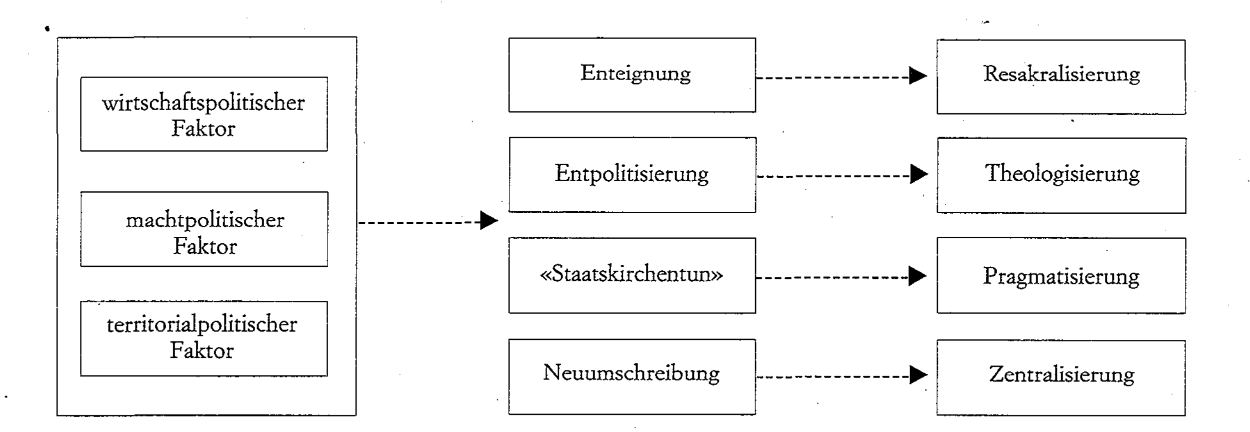
[76] *Ibidem*, S. 406, sowie der Sammelband H. LEHMANN (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 130), Göttingen 1997. Das geschilderte Phänomen wurde auch schon früher gesehen, aber durch eine besitzrechtlich fixierte Sichtweise überdeckt bzw. relativiert. Vgl. etwa E. HEGEL, Art. *Säkularisation*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 1937[1], S. 100-107.

[77] So im Anschluß an H. LÜBBE, *Säkularisierung*, S. 27, der von «säkularisierungsbegünstigter Revitalisierung kirchlichen Lebens spricht».

[78] [I.H. VON WESSENBERG], *Die Folgen der Säkularisation*, S. 40.

Ekklesiale und ekklesioloogische Folgen der Säkularisation





Sul concetto di secolarizzazione

di *Paolo Prodi*

1. *Premessa*

Il metodo, il genere letterario che ho scelto è quello di esprimere una tesi da sottoporre alla discussione non quello di un contributo scientifico. Parto quindi dal dibattito attuale sulle origini cristiane dell'Europa. La discussione sembra ancora ingabbiata nella controversia tra una visione confessionale e una visione laica. Io metto al centro non l'esperienza religiosa ma la Chiesa come istituzione storica tipica dell'Occidente che ha permesso, nonostante ogni tentativo di cesaropapismo e di teocrazia di portare avanti un dualismo tra i poteri all'interno di una società, di mantenere una divisione tra il potere politico e il potere sacro, cosa che non è avvenuta in nessuna altra civiltà sulla faccia della terra. Proprio nella concorrenza tra questi due poteri è l'anima dell'Occidente e senza questa concorrenza non potremmo più parlare di Occidente ma di un ordine nuovo, indipendentemente dalla sua concreta realtà geopolitica.

Quindi il cammino è quello, partendo da un accenno alla radice ebraico-cristiana del dualismo, di presentare la storia dell'Occidente non come una lotta tra la Chiesa e lo Stato con un processo lineare e continuo (*Einweg*) che porta alla secolarizzazione graduale ma come un processo in due direzioni («eine doppelte Fahrtrichtung»): il dualismo è frutto di una tensione continua verso un monopolio del potere con un processo di osmosi nel quale la «Verstaatlichung kirklicher Macht und die Verkirchlichung der Politik» costituiscono due linee di tendenza le cui forze hanno trovato equilibri diversi nelle varie epoche.

Debbo soltanto precisare che non affronto quindi la tematica della secolarizzazione dal punto di vista semantico: mi sembra che la nota analisi condotta a più voci nel saggio del IV volume dei *Geschichtliche Grundbegriffe* («Säkularisation, Säkularisierung», di Herman Zabel, Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz) non lasci spazio, a tutt'oggi, a ulteriori significativi arricchimenti[1].

[1] W. Brunner - W. Conze - R. Koselleck (edd), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, IV, 1978, pp. 789-829. In linea

Non affronto nemmeno il problema della secolarizzazione dal punto di vista filosofico, particolarmente presente nel dibattito italiano, ancora paralizzato nella contraddizione tra le posizioni confessionali e gli ultimi sussulti dell'idealismo e del marxismo[2].

Dichiaro unicamente che il mio punto di partenza è e rimane la tesi weberiana della *Entzauberung*/disincantamento e che mi sento da decenni «Weber-dipendente»: assumo il postulato, estendendolo al di fuori del territorio calvinista in cui molti glossatori lo hanno confinato, che la presenza di questo dualismo ha permesso e favorito in Occidente il processo di razionalizzazione e di modernizzazione. Il mio tentativo è soltanto quello, in consonanza con le ricerche degli ultimi decenni e al di là delle proiezioni affascinanti di tipo antropologico-filosofico alla Michel Gauchet[3], di storicizzare questo movimento all'interno delle istituzioni e di coglierlo non come una strada a senso unico, ma come una strada con molti sensi di marcia. Non soltanto «disincantamento» del mondo e della politica e nuovo «incantamento» della politica stessa come hanno dimostrato le ultime ricerche sulle religioni civiche, politiche o secolari dell'età contemporanea[4]: i diversi percorsi della secolarizzazione non possono essere considerati tutti omogenei ma hanno portato a diversi esiti e vanno studiati nella loro concretezza per non dar luogo a confusioni ed equivoci pericolosi.

2. *Il lungo periodo*

La rottura graduale avviene nel mondo ebraico con il distacco di Dio dal governo diretto dello Stato e viene sviluppata dal cristianesimo occidentale

generale ometto, salvo qualche eccezione per ultime letture, ogni riferimento bibliografico; rinvio, per quanto riguarda il percorso che ha portato alle presenti tesi, alle bibliografie e alle indicazioni contenute nei miei precedenti volumi e in particolare: *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 3), Bologna 1982 (trad. inglese Cambridge 1987); *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 15), Bologna 1992 (trad. ted. Berlin 1997); *Una storia della giustizia. Dal pluralismo degli ordinamenti al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000 (trad. tedesca in corso di stampa, München 2003) data la vastità delle tematiche affrontate sarebbe impossibile riprendere in modo esplicito i fili precedentemente tessuti.

[2] A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970.

[3] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985 (trad. it. Torino 1992).

[4] E. Gentile, *Le religioni della politica fra democrazie e totalitarismi*, Roma - Bari 2001.

in Europa: i fattori generatori di appartenenza, di identità collettiva (stirpe, lingua, cultura, potere politico, religione) in qualche modo si separano e inizia tra di loro una dialettica prima ignota[5]. Nasce, come società di tipo nuovo, la Chiesa in cui le nazioni coesistono in un'unica patria fondata sulla fede in Cristo e sulla nuova legge evangelica sino alla maturazione della dottrina delle due città in Sant'Agostino[6]. Ciò ha permesso di superare la contrapposizione elementare tra il «forestiero» (che rimane sempre estraneo agli dei e alla costituzione della città antica, ed è definito e protetto in senso negativo) e il cittadino. Il pensiero va subito ai grandi testi di san Paolo: «Non so quante specie di lingue vi sono al mondo, ma so che tutte hanno un senso. Ma se io non conosco la lingua di chi mi parla, sono uno straniero per lui ed egli è uno straniero per me» (11 Cor 14, 10-11). L'ipotesi di partenza è che nell'ambito del cristianesimo occidentale (diversa è la situazione dell'impero teocratico bizantino nella quale non possiamo qui entrare) si sviluppa un sistema di doppia appartenenza e quindi la possibilità di convivenza (certamente con tensioni e guerre) di molteplici piani di identità collettive, dalla chiesa del villaggio e dal castello sino ai grandi centri del potere politico e religioso e ai panorami sconfinati dei pellegrinaggi e delle migrazioni.

La definizione di questo percorso non mi pare definibile in modo migliore che nelle pagine di Franz Rosenzweig.

«E così la fede fonda l'unione dei singoli in quanto singoli in vista di un'opera comune, e tale unione a buon diritto viene chiamata *ekklesia.* Infatti questo nome originario della chiesa è desunto dalla vita delle antiche repubbliche e sta ad indicare i cittadini convocati per deliberare insieme ... Ma nell'*ekklesia* il singolo è e rimane singolo e solo la decisione è comune e diviene *res publica* ... Il mondo che per l'ebreo è pieno di fluidi trapassi da 'questo' mondo al mondo 'futuro' e viceversa, per il cristiano si articola nel grande duplice ordinamento di stato e Chiesa. Del mondo pagano si è detto, non erroneamente, che non conosceva né l'uno né l'altra. Per i suoi cittadini la polis era stato e chiesa a un tempo, ancora senza alcuna contrapposizione. Nel mondo cristiano stato e chiesa si divisero fin dall'inizio. Nel mantenimento di questa separazione si venne compiendo, da allora, la storia del mondo cristiano. E non che la chiesa soltanto sia cristiana e lo stato non lo sia. Il 'Date a cesare ciò che è di Cesare' nel corso dei secoli non ha pesato meno della seconda metà del detto evangelico. Infatti da Cesare proveniva il diritto a cui i popoli si inchinano. E nella universale diffusione del diritto sulla terra si compie l'opera dell'onnipotenza divina, la creazione ... Poiché dunque è nel mondo, visibile e dotata di un proprio diritto universale, la chiesa non è affatto il regno di Dio così come non lo è neppure l'impero. Essa cresce nella sua storia secolare, mondana, attraverso i secoli incontro al regno, frammento di mondo e di vita

[5] La più profonda e recente riflessione in J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa,* München - Wien 2000.

[6] J. RATZINGER, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa,* Brescia 1973.

anch'essa, e resa eterna solo se vivificata dall'atto d'amore dell'uomo. La storia della chiesa non è storia del regno di Dio, come non lo è la storia degli imperatori. Infatti in senso stretto non si dà storia del regno di Dio. L'eterno non ha storia, ma tutt'al più preistoria. I secoli ed i millenni della storia della chiesa sono soltanto la forma terrena, mutevole attraverso i tempi, intorno alla quale solo l'anno liturgico tesse l'aureola dell'eternità»[7].

Il seme di ogni secolarizzazione è già contenuto in questo codice genetico che permette una pluralità di appartenenze. Il distacco dell'Islam e il divorzio successivo tra Bisanzio e la Chiesa d'Occidente hanno a mio avviso la loro radice comune nel rifiuto della doppia appartenenza.

Per abbreviare il discorso sul tema della pluralità non soltanto delle nazioni ma anche delle appartenenze sviluppato nella tarda antichità e nel medioevo ricordo la riflessione sull'angelologia medievale, avviata da Pier Angelo Schiera: il parallelo tra le gerarchie angeliche e le gerarchie politiche che domina la concezione dell'ordine cosmico in questi secoli[8]. Non si tratta di uno spirito collettivo, di un'anima unica del corpo politico, un leviatano analogo agli spiriti che abbiamo visto emergere nei totalitarismi dell'ultimo secolo: come per l'angelo personale così anche l'angelo delle nazioni non costituisce lo sdoppiamento dell'anima ma uno «io» segreto e misterioso che nella tradizione giudaico-cristiana rappresenta l'uomo e il suo popolo presso Dio e può contenere ambiguamente anche una potenzialità demoniaca. La cosmologia angelica permette di definire la personalità specifica dell'angelo, della nazione, come unitaria e animata dallo stesso soffio e nello stesso tempo inserire questa persona all'interno di sfere parallele a quelle celesti, di fondare quindi una identità plurima.

3. *La rivoluzione papale e la società corporata*

Con Gregorio VII il dualismo originario diviene un dualismo istituzionale e l'appartenenza plurima si trasforma in una tensione aperta che mette in fibrillazione tutta la società europea: per questo ritengo davvero fondamentale la tesi di Harold J. Berman[9] sulla riforma di Gregorio VII come

[7] F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. it., Genova 1985, pp. 366-377.

[8] P.A. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna 1999, pp. 153-184. Per la riflessione in W. Benjamin e nel pensiero del Novecento si veda anche G. SCHOLEM, *W. Bejamin e il suo angelo*, Milano 1978; M. NICOLETTI, *L'angelo e il potere. Figure dell'angelologia politica nel Novecento*, in F. ROSA (ed), *L'angelo dell'immaginazione*, Trento 1992, pp. 37-97.

[9] H.J. BERMAN, *Law and Revoluion. The Western Legal Tradition*, Cambridge MA - London 1983.

la prima delle rivoluzioni europee, della madre di tutte le rivoluzioni in quanto, de-sacralizzando il potere politico, lo priva o almeno lo depaupera della sua sacralità intrinseca. Con la formazione della dottrina sacramentaria, la nascita del purgatorio, la nascita del diritto canonico, il controllo della confessione, il controllo della santità e quindi dei modelli di vita la Chiesa occidentale forma intorno al nucleo istituzionale del papato un recinto del sacro in qualche modo separato dalla sfera del potere politico. Ho cercato di affrontare questi temi in precedenti ricerche che qui non sto a riassumere. Desidero soltanto sottolineare, per non essere equivocato, che non si tratta di una visione irenica: si tratta di una lotta condotta spesso senza esclusione di colpi nella quale la Chiesa tende a trasformarsi in potere teocratico e il potere politico difende con i denti la propria sacralità.

Come affermando la trascendenza e restringendo il sacro nel «sacramento» amministrato dalla Chiesa si è potuta aprire la visione di una natura razionale, misurabile e dominabile così si è potuta aprire la strada a una nuova politica basata sul patto, sul giuramento in cui la sacralità viene in qualche modo elevata a una sfera superiore, di garanzia divina, che lascia al di sotto lo spazio per la crescita della politica come razionalità, composizione degli interessi in vista del bene comune e al nuovo mercato basato sulla fiducia (*trust*) come possibilità non legata direttamente al possesso della terra e ai legami di sangue. Nascono mediante le *coniurationes* le nuove città, i comuni; nascono le corporazioni e le associazioni di arti e mestieri, nasce il nuovo capitale non legato direttamente al possesso della terra e degli uomini.

È questo respiro di una identità plurima che esplode nella società europea del medioevo nel pluralismo degli ordinamenti, nei conflitti tra la giurisdizione ecclesiastica e quella secolare, nel moltiplicarsi dei patti politici, nello sviluppo dello «ius mercatorum» ecc. È la società giurata o corporata che è al centro del nostro interesse, dalla famiglia ai ceti, alle grandi organizzazioni ecclesiastiche e civili, in una sovranità diffusa: è stata recentemente indagata l'identità politica collettiva nella città («corpus» o «universitas») come laboratorio politico europeo, nella definizione dell'appartenenza, della rappresentanza come proiezione dell'identità («repraesentatio identitatis») e fondamento dell'autorità, nell'elaborazione, in sintesi, del concetto e della prassi della cittadinanza[10].

[10] P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I: *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma - Bari 1999, p. 27: «La rappresentanza 'identitaria' presuppone l'identità della parte col tutto nel rispetto dell'organizzazione gerarchica delle parti che lo compongono: nel corpo ordinato della città e in rapporto a determinate azioni ed eventi, il consiglio della città *è* direttamente la città».

Credo sia necessario non fermarsi all'aspetto dell'identità politica ma sia necessario (proprio anche per comprendere la politica) estendere lo sguardo a un panorama più vasto. La multi-appartenenza è vissuta all'interno di insieme di valori e di norme, valori e norme universalmente accettate e che non coincidono con lo specifico quadro politico e giuridico-positivo di uno specifico popolo e territorio: la «piccola patria» non è espressione del medioevo ma della crisi di questo sistema di appartenenza multipla.

Quanto detto sino ad ora dobbiamo darlo come premessa per affrontare e definire il tema che oggi ci poniamo e che riguarda un periodo ben preciso del percorso dell'Occidente: il periodo pre-statale e di gestazione dello Stato moderno, il periodo che ha preceduto immediatamente la parabola storica che ora stiamo abbandonando e che ha caratterizzato la vita degli ultimi secoli. Il pluralismo delle identità e delle appartenenze è combattuto lungo tutti i secoli dell'antico regime dalla tendenza alla creazione di un nuovo coagulo in cui sacro e potere tendono a fondersi secondo linee verticali che trovano nello Stato il punto di riferimento. L'operazione maturerà soltanto nella seconda metà del Settecento con le rivoluzioni e lo sviluppo costituzionale ma penso che per comprendere questo risultato sia importante esaminare questo periodo di gestazione: se accettiamo semplicemente il processo come secolarizzazione nel senso tradizionale mi sembra compromessa la nostra comprensione della modernità nel suo ciclo completo sino al suo tramonto attuale.

Definendosi lo Stato moderno nella sua gestazione secondo la classica definizione di Jean Bodin come «summa potestas» («Majestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta postestas», con tutte le successive estensioni e metamorfosi) si spezza il sistema di tensioni e contrappesi tra sacro e potere che aveva caratterizzato i secoli precedenti e si creano nuove filiere: a questa trasformazione sono legati tutti i fenomeni tellurici che scuotono la prima età moderna in Europa. Il problema del rapporto tra il sacro e il potere si traduce non in una semplice secolarizzazione ma nella trasfusione della Chiesa nello Stato e dello Stato nella Chiesa secondo linee diverse che è necessario indagare nei loro intrecci.

La storiografia tradizionale aveva ben indagato, sotto la spinta delle tensioni laico-confessionali, la fascia più esterna dei rapporti tra l'istituzione Stato e l'istituzione Chiesa (l'alienazione delle proprietà ecclesiastiche, le controversie giurisdizionali, regalismo e curialismo); negli ultimi vent'anni si è esplorata una zona più profonda per cogliere, al di sotto delle lotte e delle controversie, il contributo delle istituzioni ecclesiastiche alla costruzione

dello Stato moderno nelle sue strutture[11]. Ora penso si possa compiere un passo ulteriore per cogliere ancora più in profondità le metamorfosi nella concezione e nell'esercizio del potere.

Quando il mondo della *christianitas* medievale entra in crisi si aprono diverse strade verso la modernità, strade che si possono schematizzare per comodità tenendo però sempre ben presente che si tratta di realtà strettamente intrecciate tra loro durante i secoli dell'età moderna e che operano contemporaneamente, non in modo isolato ma sempre in diverse combinazioni tra di loro nel prospettare concretamente diverse soluzioni al problema del rapporto tra il sacro e il potere: la strada della religione civica; la strada delle Chiese territoriali; la via del recupero della sacralità monarchica; la strada cattolico-romana; la via del cristianesimo radicale. Naturalmente si tratta di accenni che possono dare soltanto una vaga idea del territorio da esplorare.

4. *La religione civica*

Si tratta del cammino che prende forma nelle città italiane del tardo medioevo sotto l'impulso dell'umanesimo e che tende a ritrovare la sacralità della politica nella riscoperta della fusione tra il sacro e il potere propria dell'antichità greco-romana. Senza esporre le dinamiche complesse di questo processo potrei riassumere quanto voglio dire nel motto di un consigliere anonimo della repubblica fiorentina citato da uno storico americano e che io ho voluto mettere come riflessione di partenza all'inizio dei miei due ultimi volumi: «Deus est respublica, et qui gubernat Rempublicam gubernat Deum. Item Deus est iustitia, et qui facit iustitiam facit Deum». Naturalmente possiamo avere molte declinazioni di questa dottrina in rapporto con le diverse realtà politiche. La massima espressione avviene nei regimi repubblicani europei dell'età moderna per l'ovvia necessità di sostituire alla sacralità del monarca una sacralità collettiva come collante altrettanto forte per l'identità collettiva. Dalla Firenze del Quattrocento alla Venezia del Cinquecento, all'Olanda e all'Inghilterra del Seicento, alla diffusione settecentesca: è la storia del repubblicanesimo che è strettamente connessa con l'ideologia della religione civica. Il suo rapporto con la religione tradizionale e le istituzioni ecclesiastiche è il più diverso: dall'assimilazione del

[11] Il punto di partenza può essere visto nel volume ormai classico J.P. GENET - B. VINCENT (edd), *Etat et Eglise dans la génèse de l'Etat moderne*, Actes du colloque orgnisé par le centre National de la Recheche scientifique et la Casa Velàzquez, Madrid 30 novembre - 1 dicembre 1984, Madrid 1986.

culto e dei modelli di santità in una simbiosi senza tensioni agli atteggiamenti di contrapposizione piena che possono portare sino alla rottura. La teorizzazione più forte è, come universalmente conosciuto, quella elaborata da Nicolò Machiavelli nei suoi *Discorsi* contro la «debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo» (Proemio) sino all'esaltazione della religione romana nei capitoli XI-XII del libro I:

«La quale religione se ne' principi della repubblica cristiana si fosse mantenuta secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai che le non lo sono. Né si può fare altra maggiore coniettura della declinazione d'essa, quanto è cedere come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione».

I temi della virtù e della stessa ragion di Stato come «arcano» che si sviluppano dal pensiero machiavelliano hanno in questo approccio il loro fondamento. Sembra che l'antimachiavellismo stesso, diretto a dimostrare l'irreligione e l'empietà di Machiavelli abbia avuto successo nel presentare il suo pensiero come apertura di una secolarizzazione a senso unico: il nuovo principe e i suoi avversari papisti si accusano reciprocamente di rappresentare l'Anticristo simbolo del nuovo monopolio del potere[12].

5. *Le chiese territoriali*

Sin dal XIV secolo, nella crisi dello scisma d'Occidente il movimento verso la formazione di Chiese territoriali coincidenti con le nuove monarchie e i nuovi principati è talmente evidente da poter essere letto a occhio nudo nella carta d'Europa. Naturalmente il gallicanesimo rappresenta la sua forma più evoluta e nota ma la linea di tendenza è diffusa ovunque: non soltanto il sovrano tende a liberarsi dalla tutela ecclesiastica e a divenire il «dominus beneficiorum», a controllare la struttura economica e attraverso di essa la gerarchia ecclesiastica ma tende ad assorbire le funzioni sociali e politiche precedentemente pertinenti al corpo ecclesiastico. Dal controllo sulla cultura e sulle università, allo sviluppo delle grammatiche e delle lingue volgari sino alla riorganizzazione delle funzioni assistenziali il Quattrocento appare come un grande laboratorio in cui si prepara l'età confessionale come formazione di identità che sono a un tempo politiche e religiose e una trasformazione della politica da esercizio della giurisdizione e di amministrazione della giustizia a uno strumento di formazione e modellazione, di regolamentazione della vita dell'uomo dalla nascita alla morte. In questo senso la Riforma, al di là del suo intrinseco contenuto

[12] G.M. BARBUTO, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli 1994.

teologico, diviene la manifestazione più coerente ed estrema di un processo che nei territori cattolici è costretto ad ambiguità e compromessi: la «cura religionis» diventa una delle funzioni fondamentali della nuova sovranità mentre il «cuius regio eius et religio» diventa il fattore principale di costituzione dell'identità collettiva in questa fase iniziale di gestazione dello Stato moderno. Nel profondo il fenomeno forse più interessante diviene quello della «ideologizzazione» della politica: un'ideologia teologica che a poco a poco, crescendo, diviene capace di spogliarsi della sua veste teologica per approdare alla nuova religione della nazione.

6. *Il recupero della sacralità monarchica*

Non intendo riferirmi con quest'indicazione di cammino alla persistenza nei secoli dell'età moderna della sacralità magica del re così nota attraverso il capolavoro di Marc Bloch o di richiamare la contribuzione del concetto teologico del corpo mistico nella costruzione della figura impersonale dello Stato sovrano moderno, divenuta un punto fermo per ogni discorso dopo l'opera di E.H. Kantorowicz, ma indicare un processo più definito che porta a costruire la figura del sovrano come rappresentante e punto di riferimento temporale e spirituale dei sudditi. Con l'assimilazione all'interno della monarchia, nella nuova ideologia della sovranità, dei concetti di «auctoritas» e di «potestas» che erano alla base dell'ambigua distinzione tra le due sfere, quella religiosa e quella politica, nell'età precedente, nasce una nuova sacralità: più precisamente il potere, la politica diventa anche «instructio», cioè pretesa di modellare l'uomo dalla nascita alla morte nella sua formazione e nei suoi comportamenti. Usando le parole di Pierre Legendre si può dire che il sovrano non è più il «princeps legibus solutus» di romana memoria ma diviene egli stesso la «referenza ultima» della norma, della legge con un cammino che porterà dalla Stato-nazione sino all'affermazione dei partiti-chiese del XX secolo come nuove professioni di fede secolarizzate[13].

Il prototipo di questo sviluppo può essere visto nel papato del secondo Quattrocento, anche se questo modello entra immediatamente in crisi per la contraddizione intrinseca nella figura del papa-re, per la pretesa di esercitare in termini universali e non soltanto territoriali un potere che per sua natura esigeva l'unità di popolo, territorio e sovranità. La tesi che lo

[13] P. LEGENDRE, *Leçons VI. Les enfants du texte. Étude sur la formations parentale des États*, Paris 1992, pp. 151-166, 265-275 *passim*.

Stato pontificio abbia costituito il prototipo dello Stato moderno, tesi che pareva abbastanza aberrante quando fu proposta vent'anni or sono ma che ha ottenuto ora una sua credibilità, non implica soltanto la formazione di un modello esterno imitato dagli altri principi (una burocrazia impersonale, organi specializzati di governo ecc.) ma soprattutto la fusione del potere spirituale del potere temporale come necessaria per la nuova concentrazione della sovranità.

L'atto di supremazia di Enrico VIII nel 1534 è chiaramente improntato a questo modello che sarà per secoli il perno della politica inglese, teorizzato da Thomas Hobbes nella sua polemica contro il «fantasma» del papato: dal «Tempelstaat» papale della fine del Quattrocento al Leviatano vi è sviluppo non certo soluzione di continuità. Quando la soluzione delle Chiese territoriali entra in crisi e cresce la pressione del potere indiretto papale – la nuova strada imboccata dal papato a cui si accenna nel punto successivo – la discussione sulla sacralità regia trova il suo epicentro nell'Inghilterra di Giacomo I con un incredibile vortice di esperienze, conversioni e delusioni in cui molti esponenti sono coinvolti: si parla di ambiguità ireniche o di nicodemismo di ritorno ma penso che il dramma di questi personaggi (ricordiamo fra gli altri Giordano Bruno e Marcantonio de Dominis) che viaggiano attraverso l'Europa, attraverso gli Stati e le religioni in quest'epoca sia la ricerca di una soluzione al problema del rapporto tra la nuova sovranità e il sacro, non senza un certo recupero dei materiali che il papato aveva già elaborato a questo proposito più di un secolo prima[14].

7. *Il modello romano-tridentino*

La rinascita del papato dalla crisi conciliare, il «solstizio» del 1440, è ben nota nei suoi due fenomeni più appariscenti: per salvare il più possibile la sua funzione universale esso sviluppa un rapporto di tipo nuovo centro-periferia che ha il suo perno non più nel tradizionale rapporto infra-ecclesiale con le Chiese particolari ma nel rapporto politico con gli Stati: gli strumenti sono i concordati e le nunziature. È con questi strumenti che i pontefici riescono a contenere in vaste regioni d'Europa, a prezzo di grandi sacrifici, la statizzazione delle Chiese locali e a conservare una funzione universale. Ma al di sotto delle controversie e degli accordi tra

[14] Per Giordano Bruno questa irrequietudine emerge particolarmente nell'ultima biografia di F. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma 2000; E. Belligni, *Auctoritas e potestas. Marcantonio De Dominis fra l'inquisizione e Giacomo I*, Milano 2003.

gli Stato e la Chiesa romana credo debbano essere sottolineati movimenti in profondità in cui si verifica il processo di osmosi che è al centro del nostro interesse.

Un secondo piano che va sottolineato è la conseguente politicizzazione delle strutture interne della Chiesa che a sua volta è costretta a assimilare, sempre con ritardo, la concentrazione della sovranità propria degli Stati moderni definendosi, con un processo che si potrebbe forse chiamare di secolarizzazione invertita, a imitazione di essi come «societas perfecta» sino all'emanazione del *Codex juris canonici* nel 1917. Il processo di confessionalizzazione dell'età moderna esprime un mutamento in profondità nelle strutture ecclesiali rispetto all'età medievale con l'assimilazione dalla sfera politica di un sistema di fedeltà interno: i cristiani divengono fedeli nella misura in cui non partecipano più a un credo comune ma aderiscono a una «professo fidei» ideologicamente definita.

Altro fenomeno che si trova al centro di questo processo di statizzazione della Chiesa è la formazione di una giurisdizione spirituale sulle coscienze, della formazione di un sistema di norme, parallelo all'espansione del diritto positivo statale e in concorrenza con esso, e che si attua soprattutto nel secolo XVII: ho già esaminato in altra sede questo processo ma qui voglio soltanto sottolineare il suo carattere biunivoco: la secolarizzazione della morale e la «filosoficazione» (per così dire) del diritto positivo costituiscono uno dei punti centrali nella considerazione del processo di osmosi.

Si può vedere il tramonto complessivo di questa esperienza a metà del XVIII secolo non soltanto nella serie di concordati che restringono ai minimi termini il territorio di giurisdizione spirituale rimasto alla Chiesa di Roma e alle Chiese locali ma nella sua massima compromissione interna con le potenze dell'epoca: il declino e la soppressione della Compagnia di Gesù (con il riflesso su scala planetaria nel fallimento dovuto alla controversia dei riti in Cina e l'abolizione delle Riduzioni nell'America latina) non rappresentano episodi marginali o semplici secolarizzazioni come avvengono per altri ordini religiosi, ma provvedimenti accettati o concepiti dalla Chiesa stessa in vista della confluenza delle due giurisdizioni nel nuovo Stato. Rimane certo il fatto che la politicizzazione della Chiesa diviene nel secolo XVIII uno delle principali componenti che porta da una parte alla crisi dei principati ecclesiastici (nonché al tramonto dello stesso Stato pontificio) e dall'altra quella piaga della «mondanizzazione» della Chiesa che Antonio Rosmini dopo la bufera rivoluzionaria porrà al centro della sua polemica ecclesiologica.

8. *Il cristianesimo radicale*

Con quest'espressione non si intende definire un movimento omogeneo ma l'insieme di tutti i movimenti che hanno rifiutato sia il processo di confessionalizzazione e di formazione delle Chiese territoriali sia la proposta romana di con-governo delle medesime. Dal punto di vista politico ci interessano soprattutto i movimenti che si rifanno al principio antico della setta rifiutando il principio di una Chiesa mondana, con i compromessi conseguenti, nella convinzione che sia possibile istituire sulla terra una società dei perfetti, dei santi in cui vi sia la totale coincidenza della giustizia di Dio con quella terrena. I rapporti tra i movimenti millenaristici e apocalittici e lo sviluppo delle moderne dottrine rivoluzionarie sono ben noti e la bibliografia immensa ma ciò che ci sembra rimasto nell'ombra o che sia stato messo nell'ombra – salvo qualche saggio pionieristico degli ultimi decenni rimasto isolato[15] – è la concreta osmosi a livello degli uomini e delle istituzioni nel progetto di una politica che possa modificare la natura umana proponendo la possibilità di una salvezza storica e collettiva all'interno della costruzione dello Stato moderno.

È ben conosciuta dalla storiografia l'importanza delle minoranze religiose radicali per lo sviluppo in Occidente dei principi di libertà e di democrazia. Occorre però sottolineare, nell'esame delle moderne utopie teologico-politiche, l'aspetto disciplinare e repressivo che si coniuga con la proposta integralista: da una parte la rivendicazione della libertà religiosa, di coscienza e di espressione, di tolleranza, in contrapposizione alle Chiese ufficiali, dall'altra la repressione di ogni devianza interna e la negazione di ogni presa di distanza tra la vita politica e la vita religiosa, tra la morale e il diritto, tra la coscienza e i comportamenti collettivi. La contraddizione evidente in tutti i secoli dell'età moderna tra la richiesta di separazione tra Stato e Chiesa e la costruzione di comunità in cui il vincolo religioso fosse del tutto prevalente rispetto al vincolo politico va analizzata nelle sue componenti se si vuole superare lo stereotipo dominante di una semplice secolarizzazione della fede teologica in quella rivoluzionaria. La tesi, schematicamente enunciata, è che nell'età moderna non abbiamo semplicemente la secolarizzazione della profezia ma la sua fine: la profezia infatti suppone un'alterità tra il comando etico (sacro-divino) e il potere politico, alterità che è totalmente superata nella proiezione rivoluzionaria

[15] J.H. BILLINGTON, *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith,* New York 1980 (trad. it., *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, Bologna 1986).

moderna nella quale si suppone la storicizzazione e l'unificazione dei due comandi nella volontà popolare[16].

9. *Il processo di osmosi nella genesi degli Stati liberali e democratici*

Non è certo una novità dopo Carl Schmitt l'affermazione che la politica moderna ha il suo fondamento in concetti teologici secolarizzati: ma ciò che non mi sembra sufficientemente esplorato è l'osmosi concreta che si verifica tra le quattro componenti che abbiamo sopra cercato di delineare e la vita politica concreta, non soltanto a livello concettuale, nel passaggio dall'antico regime agli Stati di diritto. La fuoriuscita dallo Stato moderno che le nostre generazioni stanno sperimentando nel passaggio del millennio e i contemporanei sviluppi della storiografia negli ultimi decenni ci offrono la possibilità di cogliere trasformazioni che prima erano coperte dall'ideologia statale e dalle controversie relative. Così la decadenza della storiografia marxista, con la caduta dell'interpretazione sulla genesi dei processi rivoluzionari europei come frutto dello scontro tra la nuova borghesia capitalistica e l'antico assetto aristocratico-feudale ha lasciato il campo negli ultimi anni a interessanti esplorazioni sulle radici religiose e cristiane della rivoluzione francese. Si è compreso che il pullulare di credi e di catechismi politici di funzioni pubbliche non corrispondeva soltanto a un'assimilazione di abitudini liturgiche o di simboli ma a un travaso ideologico molto più profondo su cui si fonda l'identità stessa del nuovo che avanza e che le stesse polemiche e persecuzioni antireligiose e anticristiane possono essere colte molto più in profondità in un'ottica più vicina a quelle delle ancora recenti guerre di religione[17]. Io stesso ho cercato di seguire in questo passaggio alcuni temi come quello del giuramento e della legge: ma si tratta ancora di prima esplorazioni che vanno ben altrimenti approfondite.

In sostanza penso si possa dire che non si tratta di una generica secolarizzazione dei concetti teologici ma di una loro metamorfosi che mantiene in vita i diversi cammini che si erano sviluppati nei secoli precedenti: nel corso del Settecento si sviluppano religioni di Stato e forme di Stato cor-

[16] P. PRODI, *Profetismo e utopia nella genesi della democrazia occidentale*, in G.C. GARFAGNINI (ed), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Firenze 1998, pp. 199-211

[17] D.K. VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Consitution, 1560-1791*, New Haven CT - London 1996. Naturalmente molte delle nuove interpretazioni, come in questo caso la tesi di Van Kley relativa al ruolo del giansenismo, vanno ancora verificate, si veda dopo l'uscita del suo volume C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris 1998.

rispondenti alle tipologie che abbiamo precedentemente schematizzato e ai loro intrecci. Abbiamo perciò più illuminismi e più rivoluzioni che riusciamo a comprendere nella loro realtà concreta soltanto se abbandoniamo la categoria generale della secolarizzazione e consideriamo invece la sopravvivenza delle radici da cui sono generate.

Mi limito qui a indicare in maniera oltremodo superficiale, in poche righe, alcune piste su cui vale la pena di indagare.

Nella Rivoluzione americana abbiamo una sopravvivenza netta della società pattizia di origine feudale e cittadina all'interno della quale i diritti naturali si concreano in un sistema integrato di carte costituzionali: mi sembra indiscutibile la tesi di Walter Ullmann che è proprio questo terreno pattizio a costituire il terreno più fertile per la nascita della cittadinanza moderna che rendono l'erede legittimo del medioevo europeo[18]. Nella debolezza della componente statale la componente religiosa si innesta nel nuovo associazionismo, così efficacemente scolpito da Alexis de Tocqueville, non in modo generico ma come elemento fondante della nuova democrazia.

Il processo costituzionale americano non ha portato all'esclusione del Dio della tradizione giudaico-cristiana, ma alla sua estraniazione della lotta per il potere e alla sua definizione meta-politica come garante dei patti tra gli uomini. Gli Stati Uniti sono un paese nato sulla religione, non un paese in cui si coltiva la religione civica. Le interpretazioni e le deduzioni che si possono trarre anche sulla situazione presente sono diversissime se si parte da questo falso presupposto: la religione civica può rappresentare, nelle sue espressioni fondamentaliste, proprio l'opposto della visione fortemente dualistica che ha accompagnato la storia dell'America dai Padri pellegrini sino ai nostri giorni, nelle sue contraddizioni e nei suoi riferimenti, spesso contrapposti fra di loro (basta pensare alla grande controversia sulla schiavitù) ai testi biblici comuni.

Del tutto differente la transizione che viene teorizzata da Rousseau non tanto nel concetto ambiguo «volontà generale» del *Contratto sociale* quanto soprattutto nel *Progetto di costituzione per la Corsica* e nelle *Considerazioni sul governo della Polonia*, come progetto di veri e propri Stati-Chiesa nel quale emergono in modo particolare venature del cristianesimo radicale sulla possibilità di costruire il regno di Dio sulla terra e che prenderà

[18] W. ULLMANN, *The Indiviual and Society in the Middle Ages*, Baltimore MD 1966, p. 151 (le parole conclusive del volume): «to this extent, then, the United States is the rightfull heir of the European Middle Ages» (trad. it. *Individuo e società nel medioevo*, Bari 1974).

corpo nel giacobinismo dei tempi successivi: la religione di Stato, derivata dalla fusione del principio della religione civica con quello della setta, prende la prevalenza assoluta nell'affermazione della possibilità di riformare la natura umana rendendola buona e virtuosa attraverso le istituzioni.

L'equilibrio dei poteri che Montesquieu crea all'interno dello Stato riconosce il dualismo tra la coscienza e la legge: presuppone il doppio livello, tra la sfera delle norme morali e la sfera del diritto positivo, ereditato dalla tradizione delle Chiese rimaste nell'orbita del papato romano e del Commonwealth inglese. Si tratta di non fermarsi allo stereotipo della divisione dei poteri all'interno dello Stato ma di comprendere le radici del liberalismo, lungo un percorso che porterà attraverso Tocqueville sino ai nostri giorni, nella convivenza all'interno della società di più fonti normative in concorrenza fra di loro, quelle di origine statale e quelle di origine religioso-sacrale.

Sono soltanto accenni che non pretendono null'altro che di aprire piccole spie sulla precarietà delle interpretazioni storiografiche che sino a poco tempo fa sembravano dominare la scena di ogni discorso sullo Stato moderno. Non è certo questa la sede in cui si possa affrontare la discussione sullo Stato etico di Hegel o sulla crisi dell'interpretazione marxiana. Si vuole soltanto indicare che non è possibile disconnettere gli sviluppi costituzionali dello Stato di diritto o la dottrina del partito dalle radici teologiche dalle quali è cresciuto il loro tronco. Non si tratta di un'insensata caccia a «precursori» ma caso mai di seguire il cammino opposti cercando di cogliere gli elementi di continuità e anche di ambiguità che hanno caratterizzato la politica in Occidente sino ai nostri giorni.

10. *Riflessioni sull'oggi: dai totalitarismi alla globalizzazione*

Tornando al punto di partenza, al discorso sul senso di questo mio intervento penso che le tesi da discutere siano emerse con sufficiente chiarezza. Non si tratta certo di strumentalizzare la riflessione storica in funzione dell'oggi ma al contrario di mostrare come la nostra prospettiva storica di lungo periodo possa modificare la diagnosi sulla realtà politica e renderla molto meno assoggettabile alle strumentalizzazioni della politica e alle leggerezze della cronaca. Non è fuori luogo riaffermare qui la funzione civile della storiografia, del nostro mestiere, la sua utilità come scienza sociale. Quanto si è detto può avere una grossa valenza interpretativa anche riguardo ad alcuni grandi problemi che ci stanno davanti in questi giorni.

Nulla di nuovo rispetto alla diagnosi che è stata data nel giudizio sui totalitarismi del secolo XX come perversione religiosa della politica[19], ma se c'è qualcosa di vero in quanto detto più sopra non ci si può accontentare di una versione generalizzata e generica delle religioni politiche o secolari e occorre invece procedere a un'analisi più articolata in riferimento non a una generica fenomenologia del sacro ma al concreto intrecciarsi delle Chiese e dei gruppi cristiani con la politica occidentale negli ultimi secoli. Ciò era stato intuito da un grande testimone e protagonista della resistenza al nazismo come Dietrich Bonhöffer, il teologo evangelico che prima di morire fucilato portò avanti la riflessione sulle responsabilità storiche delle Chiese cristiane di fronte ai totalitarismi e sulla loro funzione nel mondo[20].

La diversità tra la situazione degli oppositori dei totalitarismi del secolo XX e noi sta nel fatto che in qualche modo le loro intuizioni si situavano ancora all'interno di una tradizione, di un ciclo storico, di un mondo allora ben vivo e che ora invece stiamo abbandonando. In fondo i totalitarismi del secolo XX possono essere assimilati più a patologie interne al corpo della politica e della religione occidentale che non a novità esterne, comprese nel ciclo storico secolare a cui abbiamo cercato di accennare e che ora noi possiamo in qualche modo guardare dall'esterno.

Oggi la situazione ci sembra del tutto diversa: ora il nostro problema è invece forse determinato dall'ingresso in un'età in cui l'alterità, il dualismo tra il potere politico e il sacro, non può più essere espresso in un rapporto Stato-Chiesa come si è realizzato nei secoli dell'età moderna, data la crisi istituzionale dello Stato e della Chiesa, data la perdita della «sovranità» sia nel terreno temporale che nel terreno spirituale[21]. I nuovi fondamentalismi suppongono la fuoriuscita non soltanto dall'alveo costituzionale degli ultimi secoli ma anche dalle radici del dualismo istituzionale che questo albero hanno prodotto a partire dal medioevo. Probabilmente è quindi necessario ripartire con un discorso centrato sulla possibilità di riprodurre in termini nuovi e nel nuovo panorama costituito dalla globalizzazione il dualismo tra potere e sacro, tra coscienze legge che è alla base della civiltà ebraico-cristiana.

[19] Per una un'ultima riflessione e l'immensa bibliografia relativa si veda E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit.

[20] Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., pp. 466-469.

[21] P. PRODI, *La sovranità divisa. Uno sguardo storico sulla genesi dello jus publicum europaeum*, Bologna 2003 (lezione inaugurale dell'anno accademico 2002-2003 dell'Università di Bologna).

In questo quadro appare di grande rilievo la discussione sulla nuova costituzione europea. Se c'è qualcosa di vero in quanto è stato detto allora si può affermare che mentre è sbagliato, a mio avviso, chiedere di inserire nel testo la proclamazione delle radici cristiane dell'Europa, è necessario riconoscere che il nostro sistema politico liberale e democratico è basato sull'affermazione di un dualismo, di una separazione del potere dal sacro che ha le proprie radici in questa storia complessa e faticosa. Il respiro del nostro sistema non consiste soltanto in una serie di diritti soggettivi e di garanzie inventate dalle carte costituzionali ma nella convinzione condivisa di una principio della separazione del potere e non soltanto dei poteri all'interno dello Stato. Sarebbe errato richiamare semplicemente le radici cristiane dell'Europa nella nuova «magna charta» in elaborazione ma sarebbe altrettanto errato limitarsi a definire il principio di un'astratta libertà di coscienza e di religione, una riaffermazione di diritti soggettivi individuali fondati sul vuoto. Bisogna sapere se la nuova Europa intende crescere sul tronco del dualismo che ha caratterizzato la vita dell'Occidente o se questo non è invece più possibile; bisogna sapere se intendiamo o possiamo mantenere la tensione tra la sfera della Chiesa o delle Chiese e la sfera del potere politico nella società post-statale.

È qui impossibile affrontare il grande e tragico scenario che è stato costruito sull'ipotesi del passaggio dalle guerre tra Stati dei secoli precedenti alle guerre di civiltà e di religione del futuro. Se la sovranità statale è in frantumi (anche se lo Stato-sistema è destinato a durare a lungo) la ridefinizione delle identità collettive deve essere ricondotta ad altre dimensioni che non siano quelle classiche del territorio, popolazione, sovranità. La cartina di tornasole di questo processo può essere vista nello Stato d'Israele che appare la punta più avanzata verso le nuove frontiere non territoriali del futuro: esso infatti da una parte rappresenta la punta più avanzata del costituzionalismo occidentale e dall'altra mette in rilievo nel proprio esperimento una contraddizione interna per la quale popolo, territorio e sovranità tendono a non coincidere. Dobbiamo abituarci forse a studiare lo Stato sionista non tanto per il suo passato quanto per l'anticipazione di un futuro che può essere realtà diffusa nei territori dell'area islamica o cristiana e che può avere sviluppi in direzioni opposte. Il problema d'Israele è ormai un nostro problema, un problema di tutti noi: se vogliamo evitare la barbarie dei fondamentalismi e le nuove guerre di religione dobbiamo re-inventare il dualismo ebraico-cristiano, riscoprire la secolarizzazione della politica nei nuovi panorami mondiali.

Finito di stampare nel settembre 2005
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

I 1975
II 1976
III 1977
IV 1978
V 1979
VI 1980
VII 1981
VIII 1982
IX 1983
X 1984
XI 1985
XII 1986
XIII 1987
XIV 1988
XV 1989
XVI 1990
XVII 1991
XVIII 1992
XIX 1993
XX 1994
XXI 1995
XXII 1996
XXIII 1997
XXIV 1998
XXV 1999
XXVI 2000
XXVII 2001
XXVIII 2002
XXIX 2003
XXX 2004

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*, Bologna 1976

2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*, Bologna 1978

3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*, Bologna 1979

4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*, Bologna 1979

5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*, Bologna 1980

6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*, Bologna 1981

7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*, Bologna 1981

8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*, Bologna 1981

9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*, Bologna 1981

10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*, Bologna 1982

11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*, Bologna 1983

12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*, Bologna 1983

13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*, Bologna 1984

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*, Bologna 1984

15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*, Bologna 1984

16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*, Bologna 1984

17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*, Bologna 1985
18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*, Bologna 1985
19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*, Bologna 1986
20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*, Bologna 1986
21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*, Bologna 1986
22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1986
23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*, Bologna 1987
24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1987
25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*, Bologna 1988
26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*, Bologna 1989
27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*, Bologna 1989
28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*, Bologna 1990
29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1990
30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*, Bologna 1991
31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*, Bologna 1992
32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*, Bologna 1992

33. Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*, Bologna 1992

34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*, Bologna 1993

35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*, Bologna 1993

36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1993

37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*, Bologna 1994

38. Le minoranze fra le due guerre, a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*, Bologna 1994

39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini, Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1994

40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*, Bologna 1994

41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena / Trento e Trieste, 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*, Bologna 1995

42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*, Bologna 1995

43. Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo. Arco alla fine dell'Ottocento, a cura di *Paolo Prodi* e *Adam Wandruszka*, Bologna 1996

44. Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII, a cura di *Gerhard Dilcher* e *Cinzio Violante*, Bologna 1996

45. Il concilio di Trento e il moderno, a cura di *Paolo Prodi* e *Wolfgang Reinhard*, Bologna 1996

46. Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto, a cura di *Oliver Janz, Pierangelo Schiera* e *Hannes Siegrist*, Bologna 1997

47. Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza, a cura di *Nestore Pirillo*, Bologna 1997

48. Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri fra il Sud e il Centro dell'Europa (secoli XI-XIV), a cura di *Siegfried De Rachewiltz* e *Josef Riedmann*, Bologna 1997

49. Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940), a cura di *Cecilia Nubola*, Bologna 1998

50. Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*, Bologna 1999

51. Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna, a cura di *Silvana Seidel Menchi*, *Anne Jacobson Schutte* e *Thomas Kuehn*, Bologna 1999

52. Amministrazione, formazione e professione: gli ingegneri in Italia tra Sette e Ottocento, a cura di *Luigi Blanco*, Bologna 2000

53. Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo, a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*, Bologna 2000

54. Gli intellettuali e la Grande guerra, a cura di *Vincenzo Calì*, *Gustavo Corni* e *Giuseppe Ferrandi*, Bologna 2000

55. L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII), a cura di *Alessandro Pastore* e *Marina Garbellotti*, Bologna 2001

56. Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Kaspar Elm*, Bologna 2001

57. Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XV al XVIII secolo, a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*, Bologna 2001

58. Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali, a cura di *Giorgio Cracco*, Bologna 2002

59. Suppliche e «gravamina». Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII), a cura di *Cecilia Nubola* e *Andreas Würgler*, Bologna 2002

60. L'umanità offesa. Stermini e memoria nell'Europa del Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Gerhard Hirschfeld*, Bologna 2002

61. Visite pastorali in diocesi di Pavia nel Cinquecento. Una documentazione guadagnata alla storia, a cura di *Xenio Toscani*, Bologna 2003

62. Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana, a cura di *Giles Constable - Giorgio Cracco - Hagen Keller - Diego Quaglioni*, Bologna 2003

63. La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici, a cura di *Michela Catto*, Bologna 2004

64. Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo), a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*, Bologna 2004

65. Alcide De Gasperi: un percorso europeo, a cura di *Eckart Conze*, *Gustavo Corni* e *Paolo Pombeni*, Bologna 2005
66. La società dei principi nell'Europa moderna (secoli XVI-XVII), a cura di *Christof Dipper* e *Mario Rosa*, Bologna 2005

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*, Bologna 1979
2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*, Bologna 1980
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*, Bologna 1982
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*, Bologna 1982
5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*, Bologna 1987
6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*, Bologna 1987
7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*, Bologna 1987
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*, Bologna 1987
9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*, Bologna 1987
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*, Bologna 1988
11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*, Bologna 1989
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*, Bologna 1989
13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, di *Miriam Turrini*, Bologna 1991
14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*, Bologna 1991

15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, di *Paolo Prodi*, Bologna 1992

16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*, Bologna 1992

17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*, Bologna 1992

18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimari, di *Emma Fattorini*, Bologna 1992

19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*, Bologna 1992

20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), di *Cecilia Nubola*, Bologna 1993

21. La sfida delle riforme. Costituzione politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*, Bologna 1995

22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*, Bologna 1995

23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*, Bologna 1995

24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*, Bologna 1995

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*, Bologna 1995

26. Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, di *Carla De Pascale*, Bologna 1995

27. Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale, di *Pasquale Beneduce*, Bologna 1996

28. La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna, di *Marco Bellabarba*, Bologna 1996

29. Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, di *Angelo Turchini*, Bologna 1996

30. Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento, di *Maurizio Ricciardi*, Bologna 1997

31. La fine della 'grande illusione'. Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923). Per una rilettura della «Histoire de l'Europe», di *Cinzio Violante*, Bologna 1997

32. La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel, di *Emanuele Cafagna*, Bologna 1998

33. Il «Bauernführer» Michael Gaismair e l'utopia di un repubblicanesimo popolare, di *Aldo Stella*, Bologna 1999

34. Matrimoni di antico regime, di *Daniela Lombardi*, Bologna 2001

35. Il fisco in una statualità divisa. Impero, principi e ceti in area trentino-tirolese nella prima età moderna, di *Marcello Bonazza*, Bologna 2001

36. La nobiltà trentina nel medioevo (metà XII - metà XV secolo), *di Marco Bettotti*, Bologna 2002

37. Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486), di *Daniela Rando*, Bologna 2003

38. Stranieri in città. Presenza tedesca e società urbana a Trento (secoli XV-XVIII), di *Serena Luzzi*, Bologna 2003

39. Lo spazio politico del «letrado». Juan Bautista Larrea magistrato e giurista nella monarchia di Filippo IV, di *Paola Volpini*, Bologna 2004

40. Stato, scienza, amministrazione. La formazione degli ingegneri in Piemonte dall'antico regime all'Unità d'Italia, di *Alessandra Ferraresi*, Bologna 2004

Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*, Bologna - Berlin 1988

2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*, Bologna - Berlin 1988

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*, Bologna - Berlin 1989

4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*, Bologna - Berlin 1991

5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*, Bologna - Berlin 1989

6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*, Bologna - Berlin 1991

7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*, Bologna - Berlin 1993

8. Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern, a cura di/hrsg. von *Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*, Bologna - Berlin 1996

9. Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna / Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Reinhard Stauber*, Bologna - Berlin 1998

10. L'istituzione parlamentare nel XIX secolo. Una prospettiva comparata / Die parlamentarische Institution im 19. Jahrhundert. Eine Perspektive im Vergleich, a cura di/hrsg. von *Anna Gianna Manca - Wilhelm Brauneder*, Bologna - Berlin 2000

11. Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna / Kriminalität und Justiz in Deutschland und Italien. Rechtspraktiken und gerichtliche Diskurse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Gerd Schwerhoff - Andrea Zorzi*, Bologna - Berlin 2001

12. Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI) / Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert), a cura di/hrsg. von *Giorgio Chittolini - Peter Johanek*, Bologna - Berlin 2003

13. Parlamento e Costituzione nei sistemi costituzionali europei ottocenteschi / Parlament und Verfassung in den konstitutionellen Verfassungssystemen Europas, a cura di/hrsg. von *Anna Gianna Manca - Luigi Lacchè*, Bologna - Berlin 2003

14. Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII. Suppliche, gravamina, lettere / Formen der politischen Kommunikation in Europa

vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe, a cura di/hrsg. von *Cecilia Nubola - Andreas Würgler*, Bologna - Berlin 2004

15. Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo / Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters, a cura di/hrsg. von *Michael Borgolte - Cosimo Damiano Fonseca - Hubert Houben*, Bologna - Berlin 2005

Fonti

1. Documenti papali per la storia trentina (fino al 1341), a cura di *Emanuele Curzel*, Bologna 2004
2. Le pergamene dell'Archivio della Prepositura di Trento (1154-1297), a cura di *Emanuele Curzel, Sonia Gentilini, Gian Maria Varanini*, Bologna 2004

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991
2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991
3. Statuten Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992
4. Finanzen und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992
5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1993
6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993
7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg. von *Hermann Kellenbenz - Paolo Prodi*, Berlin 1995
8. Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1996.
9. Die Wirtschaft der Lombardei als Teil Österreichs. Wirtschaftspolitik, Außenhandel und industrielle Interessen 1815-1859, von *Rupert Pichler*, Berlin 1996

10. Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von *Umberto Corsini - Davide Zaffi*, Berlin 1997

11. Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents, von *Paolo Prodi*, Berlin 1997

12. Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsaß-Lothringen / Trient-Triest, 1870, 1914, hrsg. von *Angelo Ara - Eberhard Kolb*, Berlin 1998

13. Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts, von *Klaus-Peter Tieck*, Berlin 1998

14. Strukturen und Wandlungen der ländlichen Herrschaftsformen vom 10. zum 13. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Gerhard Dilcher - Cinzio Violante*, Berlin 2000

15. Zentralismus und Föderalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Oliver Janz - Pierangelo Schiera - Hannes Siegrist*, Berlin 2000

16. Das Konzil von Trient und die Moderne, hrsg. von *Paolo Prodi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 2001

17. «Die Vernunft ist praktisch». Fichtes Ethik und Rechtslehre im System, von *Carla De Pascale*, Berlin 2003

18. Das Ende der 'großen Illusion'. Ein europäischer Historiker im Spannungsfeld von Krieg und Nachkriegszeit, Henri Pirenne (1914-1935). Zu einer Neulesung der «Geschichte Europas», von *Cinzio Violante*, Berlin 2004

19. Bittschriften und Gravamina. Politik, Verwaltung und Justiz in Europa (14.-18. Jahrhundert), hersg. von *Cecilia Nubola - Andreas Würgler*, Berlin 2005

Fuori collana

1. Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa, a cura di *Gian Enrico Rusconi* e *Hans Woller*, Bologna 2005

